Arhe

Nr. 1/2003

Revistă de Etnologie şi Antropologie editată de Centrul Creaţiei Populare Dolj

Studia

Analiza reticulară şi producerea urbanului

Nicolae PANEA

Analiza reticulară reprezintă metoda cea mai eficientă pentru a surprinde acest impresionant fenomen de producere a urbanului. Ea se structurează ca o consecinţă firească, logică a esenţei ondulatorii a codului social oficial, a acelei dinamici particulare, generată de coexistenţa oficialului şi marginalului şi de sensurile pe care acest cod le conferă societăţii. Oraşul românesc este unul de tip lona, un peşte mare care a înghiţit satul în timpul furtunii. Furtună poate fi considerată deschiderea societăţii româneşti spre modernitate în secolul al XIX-lea, când oraşele româneşti căpătau un aspect european, furtună este şi cea care a deturnat sensurile istoriei naţionale după 1945 şi care a generat actualul model urban. Mult timp, peştele a trăit cu lona în pântec. Acum, el l-a vărsat pe ţărm. Şi lona şi peştele sunt schimbaţi, dar, din păcate, nu graţie psalmilor, ci, mai curând, răutăţii cetăţii. Parabola aceasta ni s-a părut extrem de sugestivă pentru definirea fenomenologiei urbanului şi nu urmăreşte, nicidecum, grefarea unor suprasensuri moral-didactice. Ea sugerează perfect, pe de o parte, particularitatea oraşului românesc, crescut din succesive aluviuni rurale şi din distilarea unei mentalităţi tradiţionale într-un cosmopolitism când născător de complexe, când de emulaţii, iar, pe de altă parte, tensionarea a două tipuri de modele existenţiale, cel *încapsulat* al satului românesc şi cel *expansiv* al oraşului.

O analiză reticulară pleacă de la ideea lui Leach, citată anterior, conform căreia orice societate este mai mult decât suma instituţiilor şi a felului în care ele funcţionează. Chiar şi Mauss, teoretician al totalităţii sociale, înţelege prin *le fait social total* nu doar suma instituţiilor sociale, ci şi ansamblul dimensiunilor prin intermediul cărora se defineşte individualitatea fiecăruia dintre cei care compun şi, respectiv, trăiesc orice fapt social. O societate este suma relaţiilor dintre oameni. Această concepţie privind esenţa reticulară a socialului nu este atât o urmare a funcţionalismului englez de a doua generaţie (A. R. Radcliffe-Brown, E. E. Evans-Pritchard), ci, mai curând, a neîncrederii în capacitatea de a reflecta realitatea într-un mod obiectiv, o urmare a ideii că o antropologie este o scriitură. Este incontestabil că teoria "structurală" a lui Radcliffe-Brown se dezvoltă dintr-un evident substrat reticular:

"Fiinţa umană ca persoană este un complex de relaţii sociale ... Mai întâi, consider ca parte a structurii sociale toate relaţiile de la persoană la persoană ... în studiul structurii sociale, realitatea concretă de care suntem interesaţi este ansamblul de relaţii existente efectiv, la un moment dat, care leagă împreună anumite fiinţe umane. Pe acestea putem face observaţii directe" (Radcliffe-Brown 2000:177-179).

La fel de adevărat este, însă, că şi Brown, ca şi Strauss, deşi se deosebeşte de acesta în ceea ce priveşte sensul dat structurii (empiric, concret *vs.* abstract) sau ca Mauss doreşte o descriere generală a socialului.

Fântâna Purcarului şi Hanul Puţureanu Arhiva CrP Dolj

Faptul social total al lui Mauss îşi găseşte un echivalent, în acest sens, în *morfologia comparativă a societăţilor* a lui Brown. Amândouă sunt utopii, iar între timp, orice societate evoluează. Brown însuşi o recunoaşte:

"Dar, pe de altă parte, forma structurală se poate schimba - uneori treptat, alteori, relativ brusc, cum se întâmplă în revoluţii şi în cuceriri militare. Dar chiar şi în cele mai revoluţionare schimbări, se menţine un oarecare grad de continuitate a structurii" (Radcliffe-Brown 2000:178).

În spatele acestei evoluţii se află, însă, logici inerente, puse în valoare, concretizate de relaţii personale. Credem că ar trebui să ne acomodăm cu ideea că antropologul nu mai este capabil să studieze societăţi, ca pe vremea lui Malinowski sau Boas, ci *logici inerente ale comportamentelor umane surprinse în contemporaneitatea imediată.* Doar acestea pot fi interpretabile în urma observaţiei empirice şi doar acestea conferă sens concretului; în rest, totul este reconstrucţie, totul este abstracţiune.

De asemenea, invocând termenii lui Mauss, caracterul adecvat al analizei reticulare este susţinut de neomogenitatea spaţiului social urban, de discontinuitatea lui, de dificultatea identificării şi ierarhizării coerente a instituţiilor, căci <<încarnarea>> lor în experienţe individuale se face altfel decât în spaţiul rural. Cu alte cuvinte, sistematizarea individualului presupune altă rigoare, o altă antropologie, dacă ţinem cont de una dintre concluziile lui Lévi-Strauss, survenite în urma interpretării faptului social total în celebra *Introduction à l'oeuvre de Marcel Mauss*:

"Mais le fait total ne réussit pas à être tel par simple réintégration des aspects discontinus: familial, technique, économique, juridique, religieux, sous l'un quelconque desquelles on pourrait être tenté de l'appréhender exclussivement. Il faut aussi qu'il s'incarne dans une expérience individuelle ... ensuite dans ce qu'on aimerait appeler ... une anthropologie, c'est-à-dire un système d'interprétation...".

(continuare în pagina 2)

În acest număr: Andi MIHALACHE - Câteva însemnări despre faptul memorabil, pag. 3. ● **Cristina GAFU** - Secvenţele de manifestare culturală în contexte festive ale italienilor din Dobrogea, pag. 4-5. ● **Roxana DECA** - Femeie vs. bărbat în ritualul de familie traditional românesc. Criterii pentru o etnologie a echilibrului (II), pag. 6. ● **Bogdan MOŞNEAGU** - Memorie şi istoriografie sacerdotală, pagina 7. ● **Eric GANS*** - Sacrul şi Socialul: o definiţie a moştenirii antropologice a lui Durkheim, pag. 8-9. ● **Edwin MICEWSKI** - Fundamentele filosofice pentru dimensiunea estetică a protecţiei proprietătii culturale, pag. 10-11. ● **Constantin MIHAI** - Filozofia sărbătorii, pag.12.

Editorial

De ce *Arhe*?

Nicolae MIHAI

Lansarea unei reviste cu profil etnologic şi antropologic nu este deloc o treabă uşoară în România mileniului III. Ne-am convins pe pielea noastră, atât cu reluarea şi continuarea mai vechii reviste *Suflet Oltenesc*, cât şi cu inaugurarea primului număr din *SYMPOSIA* sau cu pregătirea unei conferinţe strict specializate.

Motivele sunt diverse şi nu le-aş putea epuiza pe toate. Poate pentru faptul că „lentilele" mele sunt prea aburite pentru a sesiza toate interrelaţiile, raporturile încâlcite sau cauzalităţile profunde.

În primul rând datorită unui anumit profil antropologic al intelectualului român de astăzi care, deşi afişând o morgă şi o competenţă, bazate pe frecventarea referinţelor bibliografice la modă, este departe de exerciţiul critic şi de reflecţia atentă care însoţesc construirea adevăratelor direcţii, sesizarea principalelor probleme ale disciplinei, promovarea sistematică a cercetărilor. Portretul este întregit de lipsa unei anumite camaraderii şi solidarităţi de breaslă care deşi mult clamată, rămâne mai degrabă un Sfânt Graal, niciodată de găsit.

Din acest punct de vedere colaborarea cu alte instituţii sau cu specialişti din alte zone s-a dovedit, cu câteva excepţii fericite, mai degrabă o invitaţie fără răspuns. Dacă agenda culturală a fiecăruia este destul de încărcată, în sens sisific uneori, de ce să nu recunoaştem că au existat şi reticenţe, zâmbete sceptice sau ironice (după caz), ca să nu mai vorbim de lipsa de seriozitate, devenită un fel de carte de vizită a intelectualului actual.

În al doilea rând, însăşi actuala înfăţişare a societăţii româneşti nu este în măsură de a încuraja iniţiativele culturale din România, decât dacă ele servesc scopului publicitar al puterii sau au o vizibilă deschidere "plebee", în caz contrar orice mesaj cultural riscând să fie încă un semnal nerecepţionat la adevărata lui dimensiune. În aceste condiţii ingrate, apare întrebarea dacă mai poate fi posibilă încă o revistă şi care este rostul ei.

În viziunea editorilor, *ARCHE* reprezintă deopotrivă o ruptură şi o continuitate. O ruptură cu o anumită tradiţie, bazată pe o abordare simplă a textului folcloric, uneori descriptivă, o ruptură cu o anumită tradiţie interpretativă care privilegia mai mult propriul domeniu şi mai puţin întâlnirile cu disciplinele înrudite: istoria, sociologia, filologia, fie şi la graniţe prin antropologie istorică, sociologie rurală sau etnolingvistică.

(continuare în pagina 2)

Editorial

De ce *Arche*?

Nicolae MIHAI

(urmare din pagina 1)

O continuitate pentru că revista se vrea a fi, la un alt nivel, prelungirea unei direcții locale de recuperare şi analiză a tradițiilor populare, reprezentată de asociația interbelică „Tovărăşia folcloriştilor olteni", de activitatea unor meritorii cercetători dintre care se remarcă Aurelian I. Popescu şi Gheorghe Iordache, Marcela Popilian-Bratiloveanu, Nicolae Nițu, Ileana Fulga, cărora într-un fel sau altul le rămânem datori.

În fine, *ARCHE* continuă direcția imprimată de seria nouă a revistei "Suflet Oltenesc", prin cultivarea unor subiecte şi tendințe mai puțin frecvente, analizate deopotrivă de etnologi, antropologi, istorici care se arată interesați de producțiile culturale din spațiile rural sau urban, de formele de comunicare şi solidaritate, de studiul minorităților şi construcțiile identitare, de spațiile simbolice şi transformările mentalitare, de reprezentări şi gesturi. Interesant este faptul că deşi colaboratorii se revendică de la discipline precum filologia, etnologia sau istoria, ei transgresează permanent limitele lor, curioşi de a arunca o privire şi peste gardul vecinului. Acest lucru nu poate decât să ne bucure şi sperăm să rămână un obicei care, decontextualizat din spațiul social şi scutit de accepțiile negative care-l însoțesc, să devină o meteahnă plăcută în aria culturală.

ARCHE realizează astfel un dublu paradox: sub o titulatură nouă continuă o revistă veche (*Suflet Oltenesc*); sub o semnificație racordată la tradiție şi vechime, ea promovează o nouă direcție, arătându-se astfel interesată de noutățile interpretative şi metodologice. Deschiderea pe care o cultivă atât la nivel pluridisciplinar, cât şi la nivel de colaborare (națională şi chiar internațională) necesita o denumire mai cuprinzătoare, mai uşor utilizabilă. Este motivul pentru care am renunțat la vechea denumire a revistei fără ca acest lucru să însemne şi îndepărtarea de *sufletul* ei.

Sperăm ca mai vechii sau mai noii colaboratori să se regăsească cu preocupările lor în acest spațiu care le va sta întotdeauna la dispoziție în materializarea lor preliminară, fie şi într-o formă eseistică, pe linia promovării sistematice a bunei cercetări de factură etnologică şi a antropologică la care revista subscrie. Caldele aprecieri şi îndemnuri formulate până acum din partea unor distinşi profesori din țară (Sabina Ispas, Nicolae Constantinescu, Petre Ursache, Nicoleta Coatu, Toader Nicoară, Doru Radosav, Mircea Muthu) ne-au arătat că nu suntem pe drumul cel rău şi eforturile noastre de până acum merită continuate.

Ne exprimăm încrederea că vom putea face acest lucru în continuare la un nivel cel puțin la fel de onorabil ca cel cu care i-am obişnuit deja pe cititorii noştri.

Studia

Analiza reticulară şi producerea urbanului

Nicolae PANEA

(urmare din pagina 1)

(Dar faptul total nu reuşeşte să fie astfel prin simpla reintegrare a aspectelor discontinue: familial, tehnic, economic, juridic, religios, sub oricare dintre aceste aspecte cu care am fi tentați să-l identificăm. Mai trebuie ca el să se încarneze într-o experiență individuală ... apoi în ceea ce ne-ar place să numim o antropologie, cu alte cuvinte un sistem de interpretare. - trad. noastră) (Lévi-Strauss 1989:XXV).

Acest alt tip de rigoare este generat de particularitatea complementarității dintre psihic şi social, plecând de la axioma că dovada existenței socialului este mentală. Într-un astfel de context, totul se reduce la multitudinea aspectelor realului pe care psihicul le sintetizează şi la felul în care reuşeşte să dea sens fluxului de simboluri. Acestea diferențiază urbanul de rural. Asaltarea mentalului de către multitudinea aspectelor realului în mediul urban şi, mai ales, simbolismul care îl debordează (Lévi-Strauss), conduce la o particulară configurare a relațiilor dintre oameni, care conferă un specific urbanului. Pe de altă parte, acest asalt al realului asupra psihicului (îl invoca şi Simmel!) elasticizează incidența instituțiilor sociale asupra individului, sensul lor este perceput difuz iar funcționalitatea disipată la nivelul tipurilor de relații interumane. Dacă în lumea satului ne confruntăm cu o incidență rigidă a instituțiilor asupra individului prin solidarizarea tuturor membrilor comunității în jurul normelor şi prin asumarea legitimității codurilor, ceea ce produce o stereotipie comportamentală maximă, în lumea urbană, incidența poate fi definită drept elastică, fapt ce presupune o mai redusă stereotipie comportamentală şi o continuă minare a codurilor, prin minimalizarea adeziunii la legitimarea uneia sau alteia dintre instituțiile sociale.

Relațiile dintre oameni formează o multitudine de *rețele egocentrate*, care verifică funcționarea codului social oficial. Mai multe astfel de rețele alcătuiesc *câmpuri reticulare*. O rețea poate fi constelată între membrii unei familii, între familii vecine, între prieteni, între colegi. Toate acestea formează *rețele parțiale naturale*. O constelație reticulară poate fi provocată, antrenând mai multe rețele parțiale naturale, sau segmente ale acestora. Se formează, astfel, *rețele parțiale secundare*. Ele pot fi provocate de factori sau complexe de factori diverşi cum ar fi interese: politice, electorale, financiare, sindicale, religioase, de divertisment, mafiote, oculte, care coagulează asociații tip desfăşurate pe toate palierele vieții sociale urbane: producția, consumul, circulația, comunicarea, educația, recreativul, apărarea, asociativul. Scopul celor două tipuri de rețele este de a acumula puterea şi de a o exercita asupra altor rețele, manipulându-le, dar, totodată, riscând şi investind cât mai puțin. Eficiența lor este diferită. Pe baza acesteia se poate stabili *calitatea rețelei*. Credem că, adaptând modelul propus de Bruce Kapferer (Kapferer 1965), îl putem utiliza într-un sens mai larg, cu un grad sporit de generalizare care ne permite extensia lui teoretică. Kapferer analizează o situație conflictuală într-o zonă minieră din Africa centrală. Într-un mediu profesional aşezat, liniştit, un tânăr doreşte să se impună, muncind mai mult. Bătrânii se tem că, într-un astfel de ritm, îşi vor pierde postul nereuşind să se adapteze şi îl forțează pe tânăr să revină la ritmul vechi. Acesta ripostează, acuzându-i de vrăjitorie. Comportamentul grupului de muncitori este imprevizibil. Bazele disputei, productivitatea şi vrăjitoria, sunt vitale şi coalițiile se stabilesc irațional, nu în raport de vârstă, nici de interes. Tânărul care a provocat această situație rămâne total izolat. Concluzia este că orice grup are tendința dublă de a risca cel mai puțin şi de a investi la fel de puțin atât sentimente cât şi alt tip de resurse. Dacă descompunem acest tip de conflict în factori primi putem sugera constante ale oricărei rețele: *conținuturile raporturilor, iterația* acestora, *direcția fluxurilor*. Acestea prezintă la rândul lor variabile interrelaționale prin intermediul cărora se aplică acest tip de strategie dual a minimului de investiții şi al minimului de risc:

1.Conținutul raporturilor poate fi evaluat conform unei scale de implicare a indivizilor, ce evoluează de la conversație, gradul minim de implicare, până la servicii personale, gradul maxim de implicare, parcurgând un traseu care mai cuprinde comportamentul nonsolidarizant (histrionic), comportamentul solidarizant (consiliere, ajutor în muncă, ajutor financiar).

2.Iterația conținuturilor cuprinde numărul de raporturi realizate de indivizi în cadrul unei rețele, repetativitatea acestora.

3.Direcția fluxurilor (unidirecțională sau bidirecțională) stabileşte preponderența orientării schimburilor, raporturile în cadrul unei relații.

Calitatea rețelei mai trebuie să țină cont şi de *gradul de densitate*, cu alte cuvinte, de numărul de relații dintr-o rețea. Importanța stabilirii densității unei rețele derivă din capacitatea acestui concept de a semnala centre de influență în cadrul rețelei, concentrări interne de putere. Atât în cazul unei rețele parțiale naturale, cât şi în cazul unei rețele secundare se pot forma *concentrări reticulare periferice*, un fel de polipi reticulari, ceea ce semnifică faptul că o rețea nu se poate caracteriza în mod obligatoriu prin relații simetrice. Segmentarea rețelelor naturale sau secundare şi apariția unor rețele periferice se datorează şi setării în raport de o țintă unică. Aceasta poate fi de natură diversă, sentimentală - iubirea- prin crearea unor rețele triunghiulare soț-soție-amant/ă, de aprovizionare şi schimb, prin crearea unor rețele în cascadă, cumpărarea prin intermediari, de exemplu, rețelele Avon, Oriflame, Amway, Zepter, vânzătorii ambulanți, comis-voiajorii, de divertisment, turneele muzicale naționale şi internaționale, meciuri demonstrative etc. Aceasta se datorează, în parte, specificității iterației, care se realizează concret sub forma unor relații între cunoscuți, generând *rețele conjugate* şi sub forma unor relații între necunoscuți, configurând *rețele disjuncte*. Am optat pentru o astfel de marcă terminologică - rețea conjugată - pentru că realitatea reticulară este sinonimă modelului morfologic, forma ei modificându-se fără a-şi schimba nucleul morfematic, prin grefarea unor mici reticule periferice, care pot avea sau nu relații cu centrul rețelei. O astfel de rețea se remarcă printr-o stabilitate maximă. Preeminența şi permanența unei astfel de rețele încapsulează rețeaua. Un astfel de model este tipic unei comunități tradiționale, chiar folclorice, în general, ecologice. La polul opus, rețeaua disjunctă se caracterizează printr-un maxim de instabilitate reticulară. Relațiile dintre subiecți sunt accidentale, în general, unidirecționale şi inconsistente, în sensul unei implicări minime, cantonate, de regulă, în aria conversațională.

"Craiova Veche"- Foto: Antipa Croitoru- Arhiva CCP Dolj

Mai multe rețele formează un câmp reticular şi orice societate se poate defini prin interacțiunea câmpurilor sale reticulare, sub forma acelui continuum de raporturi sociale bazate pe informații personale esențializate, depersonalizate şi filtrate prin intermediul instituțiilor sociale într-un cod social oficial.

BIBLIOGRAFIE:

1. Radcliffe-Brown, A. R. 2000. *Structură şi funcție în societatea primitivă*, Iaşi, Polirom.

2. Lévi-Strauss, Claude 1989. *Introduction à l'oeuvre de Marcel Mauss*, în Marcel Mauss, *Sociologie et anthropologie,* 3-ème édition, Paris, PUF.

3. Kapferer, B. 1965. *Norms and the Manipulation of Relationshpis in a Work Contest*, in *Social Networks in Urban Situation*, Manchester, Manchester University Press.

Studia

Câteva însemnări despre faptul memorabil

Andi MIHALACHE

Cultura memoriei

Trecerea într-un nou mileniu a fost precedată, cum era firesc, de felurite bilanțuri, generalizări, prospecții. Şi chestionând moştenirea secolului XX, discuțiile despre relația istorie-memorie nu puteau lipsi. Pe această temă s-au organizat, în toată lumea, numeroase conferințe. Una dintre ele, patronată de Universitatea Central Europeană din Budapesta şi moderată de profesorul Sorin Antohi, s-a intitulat "Istorie şi memorie. Secolul XX în retrospectivă" şi s-a bucurat de prezența unor teoreticieni ca Jorn Rusen, Hayden White, Carol Gluck. Prelegerile la care am asistat timp de două săptămâni, în perioada 8-22 iulie 2001, au inspirat rândurile de mai jos.

În toate epocile oamenii au receptat evenimentele cu teamă, văzând în ele discontinuități periculoase, susceptibile să amenințe stabilitatea structurilor în vigoare. Dar în vreme ce societățile tradiționale rarefiau surprizele grație tradițiilor şi timpului ciclic după care trăiau, societățile moderne tributare timpului liniar, accelerat, se perpetuează, dimpotrivă, printr-un exces de ştiri-tip, mereu aceleaşi, care banalizează evenimentul (Nora 1974:220; Adam, Revaz 1999:28-29), preschimbând neobişnuitul (accidente, decese, cataclisme) în fapt divers. Prezentul se transformă mult prea repede în istorie imediată, una care explică şi istoricizează totul, înainte chiar ca fenomenul să se fi consumat (Le Rider 2001:154-155). De aceea, astăzi descoperim în memorie un bun pretext de a încetini timpul şi a privi în urmă. Or, distanța dintre istorie şi memorie este cea dintre *succesiune* şi *asemănare* (Nişcov 2001:13), pretențios numită şi contiguitate. Timpul memoriei revine, într-o formă sau alta, la origini, esențial pentru el fiind *începutul*. Timpul istoriei este însă unul al progresului, pentru care nu momentul primordial contează ci *scopul* (Nişcov 2001:14). Şi tocmai acest utilitarism ne îndeamnă acum să redescoperim viața tăcută a statuilor, compensând lipsa de prezent printr-un surplus de trecut.

Fapt istoric, fapt memorabil

Memoria socială selectează amintirile nu în mod rațional, ci în măsura în care conştiința istorică cedează feluritelor încercări şi se lasă impregnată de ele (Himmelmann 1984:228-229). Faptele memorabile nu sunt deci, simple informații. Sunt experiențe existențiale(Himmelmann 1984:228), resimțite individual şi colectiv, cu sau fără voia noastră. Lucrurile stau cu totul altfel în privința faptului istoric, receptat ca străin, "rece", fără nici o valoare de istorie tristă. Astfel se explică de ce istoria nu e de la sine înțeleasă (Himmelmann 1984:230), "naturală", cerând un efort cognitiv de mare amploare.

Faptul memorabil sintetizează experiențe comunitare, împărtăşite, care se impun tuturor cu atât mai multă forță cu cât par mai lipsite de motivații precise sau de o ancorare trainică în real (Rodriguez 1990:251). Or, identificarea *devenirii comune* constituie chiar fundamentul memoriei sociale, imperativul ei (Rodriguez1990:251). Anonimatul ne inculcă deseori impresia lipsei de identitate, determinându-ne să ne punem laolaltă amintirile. Luate împreună, sublimate, redenumite, generalizate în funcție de context, cazurile singulare capătă semnificații colective, dătătoare de sens, indiferent dacă se integrează sau nu în ordinea narațiunii. Fără a depinde obligatoriu de o serie cauzală, faptul memorabil este autosuficient, o explicație în sine.

Dacă faptul istoric face parte dintr-un trecut definitiv închis, resimțit ca îndepărtat şi ştiut doar din documente, din istoria scrisă, faptul memorabil, nu neapărat oral, aparține unui trecut care nu trece (Ricoeur 2001:73). Se află într-o relație de continuitate, de apropiere şi familiaritate cu un prezent al conştiinței istorice (Ricoeur 2001:216). Ne facilitează redeschiderea, *experimentarea* trecutului, educându-ne, prin aceasta, simțul timpului (Rusen 1993:195).

Faptul istoric face parte dintr-o descriere discontinuă, fragmentată de periodizările inerente cunoaşterii academice (Ricoeur 2001:482). Faptul memorabil provine din supraviețuirile memoriei vii şi are o mare autoritate în perioadele de schimbări profunde, când tradițiile sânt chemate să salveze stabilitatea identităților colective.

Faptul istoric are un caracter *episodic* şi ocupă o poziție bine delimitată în economia povestirii. Adus în atenție prin explicații de tip cauză-efect, participă la reconstituiri *diacronice* ale trecutului. Faptul memorabil are valoare *exemplară*, şi o mare putere de iradiere, de mobilizare, semnificând, *sincronic*, mai multe lucruri deodată. Faptul memorabil este participativ, *trăit* şi retrăit, aici şi acum, cel istoric este *desemnat*, retrospectiv şi convențional (Valery 1996: 219), dintre atâtea altele, numai dacă serveşte unei construcții istoriografice. Dacă într-un moment anume se întâmplă ceva, respectivul fapt nu devine istoric decât dacă este cunoscut şi consacrat de specialişti. Dimpotrivă, faptul memorabil se impune de la sine ca notoriu, perpetuându-se ca fenomen de comunicare.

Dacă faptul istoric este descoperit şi verificat, faptul memorabil este transmis şi crezut. Primul este considerat *veridic*, stând sub semnul fidelității epistemice față de ceea ce s-a întâmplat efectiv, cel de-al doilea nu e decât *imaginabil*, ținând de practici ale aducerii aminte (Valery 1996:111). În general, există numai prin faptul de a fi spus, neapelând la altă posibilitate de autentificare (Gadamer 2000:10). Trăieşte din povestire, adică dintr-un proces teoretic inepuizabil. Esențială nu e ritualizarea, ci motivația de a duce relatarea mai departe, căci povestitorul care nu lasă impresia că ar putea continua la infinit nu e un povestitor (Gadamer 2000:10). Iar când continuitatea devine tradiție aceasta nu înseamnă conservare nealterată, ci transpunere (Gadamer 2000:121). Oricât ar fi de paradoxal, ținerea de minte se bazează mai mult pe *recunoaştere* şi mai puțin pe tehnici mnemonice. Prin recunoaştere înțelegem aici perceperea a ceea ce este durabil din ceea ce este trecător, sesizarea generalului în forma lui remanentă, purificată de hazarduri, construirea unei familiarități crescânde cu lumea în care trăim (Gadamer 2000:24, 120). Activând ca tradiție unificatoare, unde toți se înțeleg şi se întâlnesc cu ei înşişi, recunoaşterea este un alt nume al faptului memorabil. El deține *conținutul comun* al reprezentărilor despre trecut (Gadamer 2000:25). Recunoscându-l, ne acceptăm propria biografie fie şi prin nostalgie, regret sau teamă.

În fluiditatea devenirii, memoria ne fixează, aşadar, puncte de reper, faptele memorabile. Acestea împacă multitudinea experiențelor individuale – în ciuda eterogenității lor – şi mai ales le încadrează valoric. Joacă astfel rolul *mărcilor de recunoaştere* care ne asigură identitatea, adecvarea la prezent (Rodriguez 1990:251). S-a spus că faptul istoric este cognitiv, iar cel memorabil afectiv. Într-adevăr, dacă amintirea unui sentiment este totdeauna un sentiment, amintirea cunoaşterii nu este neapărat o cunoaştere (de Duve 2001:39). Ne putem aduce aminte că am ştiut cândva perioada în care a fost construită mânăstirea Putna, dar că între timp am uitat-o. În schimb, încercăm o plăcută nostalgie ori de câte ori ne amintim cât de impresionați am fost de faptul că păşim pe aceleaşi dale de piatră călcate, cu secole în urmă, de celebrul personaj. Aceasta este continuitatea de sentiment, legătura permanentă pe care, prin intermediul faptului memorabil, o întreținem cu trecutul. Sentimentele sânt conservate în memorie care, la rândul ei, se lasă perpetuată de sentimente. Ele presupun, de asemenea, repetiția obligatorie a ceea ce , neaflându-se *în* amintire, se întoarce acolo de altundeva (de Duve 2001:39). De aceea, faptul memorabil nu aparține neapărat istoriei recente. Confruntând sentimente actuale cu reactualizarea unor sentimente trecute (de Duve 2001:39) el ne poate menține în contact cu epoci demult apuse.

Identități şi travestiuri

În funcție de emitentul discursului mnemonic deosebim următoarele ipostaze ale faptului memorabil:

1.faptul fără precedent, insolit, ieşit din comun, eventual mediatic dar neprogramat, contemporan şi, deci, autobiografic, ținut minte, mărturisibil, rememorat aleatoriu, fără un ritual anume (întâlnirea cu o personalitate);

2.memorabilul instituționalizat: *identitar*, eroic, macrosocial, legitim, declarativ, evocat, comemorat public, fie periodic, în formă narativă, fie permanent, în forme simbolice, de regulă statuare; (1 decembrie 1918); *memorat*, primit, exersat, examinat, didactic, autoritar dar argumentativ (războiul de treizeci de ani); *inventat*, decretat, propagandistic şi deci, persuasiv dacă nu constrângător (luptele de la Grivița);

3.memorabilul *generațional*, transmis oral, fiduciar, ca amintire colectivă; *testamentar*, scris, sapiențial, suplinind o absență; *patrimonial*, reificat, ținând de funcția mnemonică a lucrului vechi şi a utilizărilor acestuia; trecerea unor edificii de la un rol funcțional la unul de vestigiu (casele memoriale) sau invers, menținerea lor în amintire printr-o deviere de la rosturile simbolice spre atribuții strict utilitare, consumiste; (al doilea război mondial, testamentele politice, ruinele romane în Evul Mediu, colecțiile personale incluse în muzee).

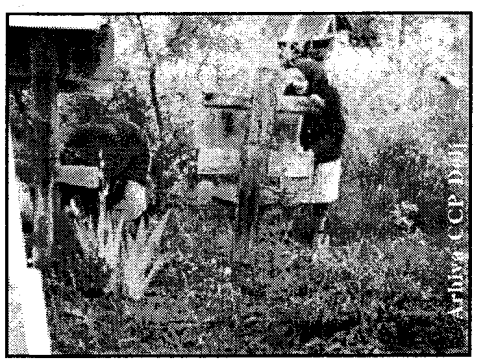
4. memorabilul cotidian, rezultat din obişnuință, experiență de viață, recidivant, rutinier şi de aceea veşnic în atenție, permanentizat, incorporat (amintirea penuriei din anii '80);

5. faptul obsesiv, traumatic, uneori indicibil; secretul asigură aici continuitatea, echilibrul între trecut şi prezent; (Hiroshima, problema dosarelor Securității);

6. memorabilul autonom, alternativ: a) paralel, marginal, nostalgic ori concurent față de cultura dominantă sau memoria oficială; b) substitutiv, resemantizat, terapeutic, compensatoriu, vizând uitarea altui fapt memorabil: a extrage din amintirile traumatizante valoarea exemplară pe care doar transformarea memoriei în *proiect* o face pertinentă; or, dacă traumatismul trimite la trecut, exemplaritatea trimite la viitor (idea că era mai bine în comunism, cataclismele care solicit* solidaritate pentru reconstrucție);

7.memorabilul experimental; *întemeietor*, notoriu şi tocmai de aceea ținut minte, prospectiv (execuțiile publice, inițiativele legislative): mitul noului început; *analogic*, predictiv, provenit din imitarea sau aplicarea unui model politic/cultural de prestigiu, în idea de a obține aceleaşi rezultate (stilul neoclasic, modelul sovietic);

8.memorabilul cu sursă nelocalizată, necunoscută, ritualizat sau nu, cu sugestii de atemporalitate, imortalitate : a) simțul comun, generalul valabil, ideile primite b) folclorul, tradiția, cutumele c) memorabilul ca fapt miraculos, supraistoric, inexplicabil, epifanic, recuperat prin intermediul liturghiei, icoanelor, mitului d) memorabilul impersonal, aşa-zisele memorii perfecte, fără uitare: fotografiile, înregistrările audio-video;



Concluzii

Un eveniment este catalogat adesea, drept fapt istoric sau memorabil în funcție de putința ori neputința noastră de a ieşi din consecințele lui. Teoretic un fapt istoric, comunismul se menține în memoria colectivă prin retardările resimțite din plin de societatea noastră. Totuşi, departajările operate de noi nu trebuie să inducă idea că între faptul istoric şi cel memorabil ar exista o antiteză ireparabilă. Deosebirile de nuanță semnalate, oarecum livresc, pentru o mai bună înțelegere a fenomenelor abordate, sânt greu sesizabile în viața de zi cu zi, unde memoria şi istoria se întrepătrund, deseori, până la confuzie. O întâmplare anume poate fi, rând pe rând, fapt istoric şi fapt memorabil. Uitat din diverse motive, un fapt memorabil supraviețuieşte ca fapt istoric în cărțile de specialitate, fără ca această schimbare de accent să fie definitivă.

Atât istoria cât şi memoria extrag din prezent modelul curiozității noastre față de trecut (Valery :223). Numai că una nu vrea decât să explice, iar cealaltă să justifice. De exemplu, e posibil ca victoriile antiotomane din secolele XIV-XVI să fi fost memorabile pentru contemporani sau urmaşii acestora. Dar după sute de ani au ajuns cu siguranță fapte istorice a căror evidență nu au avut-o decât cronicarii. Odiseea lor nu a luat însă sfârşit, căci în secolul XIX, o dată cu afirmarea sensibilității romantice, a ideii naționale şi a dorinței de independență, luptele lui Mihai Viteazul deveneau antecedente memorabile, mobilizatoare.

După cele mai sus arătate conchidem că memoria împacă necesara prezervare a reperelor cronologice cu dorința ei de a dura, adică de a se afla în veşnică mişcare, readaptare, reutilizare (Caragea 2002:270). Este şi motivul pentru care vedem în faptul memorabil un armistițiu, mereu înnoit, între *inventar* şi *invenție* (Caragea 2002:270).

BIBLIOGRAFIE:

1. Adam, Jean Michel, **Revaz,** Françoise 1999. *Analiza povestirii*, traducere de Sorin Pârvu, Iaşi, Institutul European.

2. Caragea, Mioara 2000. *Biografia memoriei*, in Jose Saramago, *Toate numele*, Iaşi, Polirom

3. Duve, Thierry de 2001. *În numele artei: pentru o arheologie a modernității*, traducere de Virgil Mleşiți, Editura Idea Design & Print.

4. Gadamer, Hans Georg 2000. *Actualitatea frumosului*, traducere de Val. Panaitescu, Iaşi, Polirom.

5. Himmelmann, Nikolaus 1984. *Trecutul utopic. Arheologia şi cultura modernă*, traducere de Alexandru Avram, Bucureşti, Editura Meridiane.

6. Le Rider, Jacques 2001. *Europa Centrală sau paradoxul fragilității*, Iaşi, Polirom.

7. Nişcov, Viorica 2001. *Ernst Junger - o călătorie prin casele timpului*, în Ernst Junger, *Cartea ceasului de nisip*, Iaşi, Polirom.

8. Nora, Pierre 1974. *Le retour de l'evenement*, în Jacques Le Goff, Pierre Nora (sous la redaction de), *Faire de l'histoire*, tome I, Paris, Gallimard;

9. Ricoeur, Paul 2001. *Memoria, istoria, uitarea*, traducere de Ilie şi Margareta Gyurcsik, Timişoara, Editura Amacord.

10. Rodrigues, Adriano Duarte1990. *Mémoire technique*, in Henri Pierre Jeudy, *Patrimoines en folie*, Paris, Editions de la Maison de Sciences de l'Homme.

11. Rusen, Jorn 1993. *Studies in Metahistory*, Pretoria, Human Sciences Research Council.

12. Valery, Paul 1996. *Criza spiritului şi alte eseuri*, traducere de Maria Ivănescu, Iaşi, Polirom.

Studia

Secvențele de manifestare culturală în contexte

Cristina GAFU

Selectarea şi abordarea analitică a informațiilor într-un demers în care este folosit termenul *identitate* implică luarea în considerare a palierului socio-cultural global, specific societății contemporane.

Procesul globalizării interpune estomparea diferențierilor locale, o mai mare flexibilitate în negocierea identității individuale şi a identității colective. În acest context, *etnicitatea,* considerată una dintre componentele stabile ale identității sociale primare, poate fi, de asemenea, supusă manipulării situaționale.

Identificarea etnica a unui individ în raport cu grupul din care face parte, sau a grupului în raport cu alte colectivități depinde de alocarea, atribuirea unor mărci culturale recognoscibile în ambele direcții:

Perceperea comuna a etnicității este recunoaşterea unor persoane, de către grupuri alogene, ca aparținând unei anumite colectivități şi autorecunoaşterea indivizilor înşişi ca aparținând grupului respectiv (Ciobânel 2002:16).

Diminuarea forței de penetrare şi a grădului de reprezentativitate a reperelor ce țin de cadrul referențial (norme etice trâdiționale, modele comportamentale, mentalități, fond de perspective comune), background istoric, cod lingvistic, religie induce slăbirea coeziunii şi a durabilității la nivelul grupului etnic.Ca o consecință, se modifică atât imaginea pe care grupul şi, implicit, indivizii o proiectează în exterior, cât şi procesul de construire a identității în interiorul grupului. Apar astfel, tentative de negare şi de schimbare, în condiții favorabile, a propriei etnii.

Afirmarea unui grup etnic în anumite condiții de spațiu şi timp, depinde şi de activarea factorilor externi de ordin istoric, geografic, economic sau social.

În analiza materialelor obținute în urma cercetării de teren, desfăşurată în județul Tulcea, s-a urmărit identificarea acelor aspecte care, prin conservare, se constituie (şi în prezent) în mărci definitorii ale etnicității.

Studiul de caz a fost motivat, într-o primă fază, de prezența în grup compact (94 de membri la recensământul din 2000) a italienilor în comunitatea lărgită a locuitorilor din satul Greci.

Stabilirea primelor familii în zona (după perioada migrației sezoniere) impulsionată de existența carierelor de granit si de necesitatea aducerii forței de muncă calificate, a pus în evidență existența unui nucleu puternic, concentrat geografic într-o anumită parte a satului (italienii au avut posibilitatea - prin renunțarea la cetățenia italiană - să își cumpere pământ şi să își construiască propriile case). Informațiile de teren consemnează chiar izolarea acestora şi restrângerea posibilității de comunicare cu populația majoritară:

[...] *Nu ştiam românește, pentru că noi unde stăteam, tata unde a cumpărat pământul, nu erau case, numai noi şi o bucată bună, ca la 1 km, erau casele. Şi n-aveam cu cine vorbi, n-aveam cu cine ne juca. Numai noi, între noi, italienii. N-aveam români, d'aia nu am învățat*(1).

Comunitarul potentat la nivelul vecinătății a mediat sudarea relațiilor şi păstrarea unității în interiorul grupului etnic.

Ancheta de prospecție care a precedat aplicarea chestionarului, a relevat însă o realitate diferită în anul 2002:o dispersare la nivelul poziționării geografice a italienilor, familiile acestora fiind împrăştiate pe toată întinderea satului (numai unele familii înrudite nu au renunțat la proximitatea spațială).

Factorul geografic nu a influențat într-o foarte mare măsură conservarea identității etnice.

Aspectul social, legat de numărul în continuă creştere al familiilor mixte (facilitat de slăbirea normelor trâdiționale referitoare la interdicția căsătoriilor efectuate între români şi italieni), precum şi cel economic, al desființării carierelor de piatră (care a condus la părăsirea localității de către generațiile ținere), marchează din ce în ce mai pregnant perspectiva confirmată atât de italieni, cât şi de români, a dispariției progresive a grupului.

Componentele culturale active care susțin legitimitatea grupului etnic în raport cu grupul majoritar, cel al românilor, sunt limba si religia (păstrate chiar de către tinerii proveniți din familii mixte), sărbătorile (în special cele legate de manifestările religioase) şi alimentația specifică.

Articolul îşi propune evidențierea acelor secvențe festive care, păstrate atât în fondul activ, cât şi în fondul pasiv, contribuie la conturarea etnicității:

Importanța universului festiv se exprimă şi prin rolul de identificare etnică şi istorică pe care îl manifestă aceste gesturi sociale şi sufleteşti (Drogeanu 1985:42).

Distribuirea diferențiată a rolurilor în funcție de sex, stabilea, în interiorul familiilor de italieni specificul ocupațiilor şi responsabilităților asumate. Practicarea meseriei de pietrar, transmisa din generație în generație, a ordonat existența bărbaților care susțineau, prin munca în carieră, întreaga familie. Femeile, în majoritatea lor casnice, se dedicau menținerii gospodăriei, îngrijirii şi educației copiilor, libertatea lor de mişcare fiind limitată.

Ritmicitatea timpului cotidian, *istoric* (2), marcată în acest mod, era echilibrată de secvențialitatea timpului *festiv* (*Viețile*1992:298).

Hramul bisericii Santa Lucia este componenta secvențiala care evidențiază aspecte diferențiatoare atât față de comunitatea românilor din satul Greci cât şi față de comunitatea catolica de pretutindeni (sărbători la fel de importante precum *Ziua tuturor Sfinților* – 1 nov., şi *Ziua Morților* – 2 nov., conservate, de asemenea, în fondul activ al italienilor din Dobrogea sunt comemorate în întreaga lume catolică).

Analiza răspunsurilor obținute în urma alocării chestionarului în cadrul anchetei de teren, a evidențiat importanța sărbătoririi Hramului bisericii Sf. Lucia, aceasta componenta fiind indicată de toți informatorii drept sărbătoarea specifică a grupului identitar.

Desfăşurarea acestui moment investit cu dublă valoare la nivelul afirmării identității cumulative, respectă schema clasică: fază de preatire, slujbă religioasă şi secvența esențială a mesei comune. Microsecvențele valorizează mai multe nivele semantice subordonate principalei mărci identitare (în acest caz), religia.

Astfel, toți informatorii care au constituit eşantionul în satul Greci, au menționat legenda Sfintei Lucia, care valorifică doua coordonate majore ale identității socio-culturale a italienilor din Dobrogea: componenta religioasă şi ocupația de bază a bărbaților (meseria de pietrar).

Legenda hagiografică, religioasă îşi are, probabil, sorgintea in anumite scrieri anonime ce au subliniat însuşiri caracteristice ale Sfintei Lucia (din sec. VI se cunoaşte o mențiune, *Passio Sanctae Lucciae,* in care sunt relatate viata şi martiriul tinerei fecioare; aceasta mențiune devenind sursa transferului semantic, până la identificarea imaginii sfintei cu simbolul *luminii credinței*) şi în scrierile lui Dante Alghieri care au complinit sfera simbolurilor, stabilindu-i atributul de protectoare a luminii ochilor şi a inimii.

Raportându-ne la componenta volitivă, informațiile obținute în urma anchetei de teren, au relevat doua principii ordonatoare în interiorul grupului: pe de o parte fenomenul religios care a menținut forța de penetrare şi care, datorită caracteristicii de sistem închis a conservat prescripțiile şi normele imprimate in conştiința colectivă şi, pe de altă parte, aspectele legate de comportamentul folcloric al mediului socio-profesional, transmis din generație în generație prin experiența cotidiană şi perpetuat în memoria culturală a fiecărui membru din interiorul grupului. Variantele de text consemnate marchează două repere fundamentale la nivelul valorizării semantice a hramului bisericii: alegerea unei sfinte din calendarul bisericesc catolic şi calitatea acestei reprezentări divine de protectoare a ochilor:

În comuna noastră, vreau sa spun că avem şi o biserică care se numeşte Santa Lucia si această biserică a fost construită de italieni şi numită aşa pentru ca Sfânta Lucia este o Sfântă catolică care protejează ochii. Cioplitorii aceştia de piatră, care lucrau, erau expuşi la tot felul de pericole, mai ales a ochilor, pentru că lucrau cu dinamita pentru desfacerea bucăților mari de piatră, lucrau tot timpul cu acea piatră...praful acela şi scaiele care săreau din piatră...fiind expuşi tot timpul, au încredințat sănătatea lor acestei sfinte, făcând această biserică. De aceea, biserica noastră se numeşte Santa Lucia. O sărbătorim în fiecare an la 13 decembrie. Într-adevăr, eu am o vârstă de 63 de ani şi n-am auzit ca un italian să fi fost orb, lovit, accidentat în carieră...Deşi toți au lucrat în carieră (3).; *...noi avem hramul bisericii de Sfânta Lucia, în vedere ca toți italienii lucrau la carieră şi aveau ochii întotdeauna în pericol, lucrând cu piatra, avea întotdeauna ocazie să rămână... să-i sară în ochi scaiele, ca aşa se numesc ... şi ei au ales, când au venit aicea, că au început italienii, bătrânii, carierele, au făcut şi biserica asta. E făcută tot de ei, muncitorii ăştia, şi au ales numele de Santa Lucia. Că Santa Lucia este protectoarea vederii. Şi aşa se numeşte biserica şi la 13 decembrie e sărbătoarea asta de Santa Lucia* (4).

Demersul argumentativ conține la nivelul textului date care să îi ateste veridicitatea, date relaționate, în special cu elemente referențiale din existența cotidiană a italienilor, marcată de practicarea meseriei de pietrar.

Secvențialitatea scenariului ceremonial evidențiază accentuarea sau diminuarea, o dată cu trecerea timpului si, ca o consecință a mutațiilor intervenite la nivel social, economic, cultural, a celor trei componente de baza: pregătirea, slujba religioasă şi masa comuna urmata de petrecere:

...vin în toți anii, ca să vă spun sincer, anul trecut 16 preoți am avut. Din toate regiunile vin. Din toate județele pot sa spun. Şi după aceea se face masa. Înainte se făcea la intrare, în incinta bisericii. E...acuma salonul ăla e ocupat...şi se duce la braseria din centru şi facem acolo. După ce se termină slujba la biserică, înainte era altfel: fiecare se pregătea de acasă cu tot felul de mâncăruri, fiecare ce voia, dulciuri. E...acuma, de câțiva ani facem organizat, aşa cu toții. Se face pastasuta, altădată au făcut şi sarmale mi se pare, şi se serveşte antipasta sau cum se spune...aperitiv si dupa aia pastele, friptura nu lipseşte, băutura. Vine şi preotul şi sfințeşte masa, binecuvântează, şi cu muzica şi cu dans, foarte frumos (5).

Relatarea orală consemnează câteva modificări ce au intervenit în derularea ceremonialului inițial. O primă inovație se referă la etapa pregătirii hramului, în care fiecare membru al grupului pregătea acasă alimentația de sărbătoare. Masa comună de după liturghie asigura schimbul de daruri, gest simbolic cu funcție la nivelul comunicării nonverbale, *simbol al unui dialog existent sau al unei încercări de stabilire a unui dialog, deci a unor relații de prietenie, de înțelegere, de comunicare...Principiul care domina schimbul de daruri este reciprocitatea, conducând la strângerea relațiilor, la conştientizarea apartenenței la un grup* (Văduva1996:122).

O altă variație transferă ritul de comensualitate (masa de hram) din incinta bisericii, spațiu investit cu sacralitate, într-un spațiu profan, braseria.

Aceste două modificări operate la nivelul scenariului ceremonial sugerează atenuarea aspectelor funcționale strâns legate de valorizarea socio-culturală a mesei comune. De asemenea, petrecerea ce încheia momentul festiv, şi avea un rol determinant în sporirea coeziunii grupului, are, in prezent, o importanță limitată:

Toata noaptea dansează de Santa Lucia. Se face cu masa, se făcea şi atuncea cu masa. Dar acuma, după ce se termină masa, pleacă acasă. Înainte noi făceam până la ziua, cu preotul. Acolo, la biserica catolică, erau multe camere, mari cât un salon şi făceam acolo petrecerea (6).

Petrecerea, marcată de performarea repertoriului muzical specific italienilor, a fost aproape in întregime eliminată din structura inițiala a sărbătoririi hramului, datorită îmbătrânirii membrilor grupului pe de o parte, şi, pe de altă parte, datorită inexistenței unui spațiu adecvat desfăşurării acesteia; braseria din centrul oraşului fiind destinată în special mesei de după slujbă.

Informațiile de teren consemnează, de asemenea, prezența preotului la petrecerea italienilor, datorată faptului ca acesta provenea din Italia, fiind perceput ca un membru al grupului, ce împărtăşea codul cultural comun.

Preoții si surorile din Italia au avut contribuit, în mod esențial, la păstrarea identității etnice, ordonând viața culturală in interiorul grupului (prin înființarea unei biblioteci cu cărți in limba italiană , asigurarea educației in limba italiană şi îmbogățirea repertoriului muzical bisericesc cu cântece în limba italiană).

După al doilea război mondial, preoții catolici care slujesc în biserica italienilor sunt români. Deşi în primă duminica din fiecare lună slujba are loc în limba italiană, biserica nu mai oferă un cadru instituționalizat care să confere stabilitate mărcilor identitare.

Sărbătorirea hramului bisericii reactualizează, prin secvența mesei comune, şi elemente ale alimentației specifice italienilor (pastasuta, broaştele sau crostoli).

In fondul pasiv al sărbătorilor grupului etnic este consemnată marcarea zilelor de dinaintea Postului Mare (la Lăsatul Secului) prin sărbătoarea, celebrată în general în lumea catolica, Carnavalului (informațiile de teren arată că această sărbătoare nu se mai performează din anul 1975):

...la ultimo de Carnaval, la...de Lăsatul Secului.Ca noi, între timp, eram mai tineri, acuma nu mai facem aşa ceva. Între Crăciun şi până la...Lăsatul Secului, se numeşte Carnavalul. Şi noi, femeile si cu bărbații, da' pe urmă ei s-au mai retras...Da' noi abia aşteptam să avem ocazia să ne îmbrăcam mascate si umblam ziua la vecine, la prietene, şi seara ne duceam la ai noştri, ca erau veniți cu toții de la muncă, ca să ne primească toată familia. Mergeam câte 10-12 femei, cu băieții....Eu aveam băiatul mare de 20 şi ceva de ani, venea şi el cu mine...Si ei, între timp sunt pregătiți, aşa, familiile astea, pentru că ştie că dacă nu în seara asta, dacă nu, săptămâna viitoare trebuie să vină cineva mascat. Şi...se pregăteau cu prăjitura trâdițională a italienilor, crostoli se numeşte. Asta e prăjitura lor din moşi strămoşi, din bătrâni. Si ne duceam, ne servea frumos, le cântam, le săream acolo, făceam tot felul de exchibiții şi ei bucuroşi, ne punea si-n geanta crostoli, adunam, veneam acasă şi a doua zi iar, că era iarnă, n-aveam ce face (7).

Carnavalul, secvența festiva a italienilor din Dobrogea, este una dintre sărbătorile care îi diferențiază de populația majoritară.

Funcția de divertisment, dominanta în lumea catolica a societății moderne, a fost complinită de funcția de conservare a identității grupului in condițiile socio-istorice specifice satului Greci.

Sărbătoarea era importantă mai ales ca modalitate de potențare a similarităților între membrii grupului, dar şi ca punct de întâlnire, dialog cultural cu țara de origine, Italia.

Majoritatea informatorilor care au relatat amintirile legate de această sărbătoare, au inserat in narațiunile personale imagini ale Carnavalului în Italia. Aceste contacte permanente (facilitate de vizitele făcute rudelor) au contribuit, multa vreme, la

Centrul Județean pentru Conservarea și Promovarea Culturii Tradiționale Dolj

festive ale italienilor din Dobrogea

păstrarea acestuia în fondul activ:

Acum, în Italia, ş-acuma este. Ce era...mai ales Veneţia, şi pe urmă Friuli, acolo ce-am văzut eu…Da' ce pregătiri sunt. Da' ce frumuseţe! E … noi aicea ne îmbrăcăm cu ce găseam, cu ce aveam, vai de capul nostru.....Ne făceam noi de mână cum găseam, umblam şi noi....băteam şi noi nişte capace de cratiţe (8); *La italieni, la Italia se îmbrăca Carnavalul. Am fost o dată acolo, chiar i-am găsit în carnaval. Ce-i acolo...Noi nu suntem nimic...Nimic. Ce îmbrăcăminte, ce luxuri...La Torino* (9).

Manifestarea sărbătorească din perioada Carnavalului constituie, de asemenea, sursa unor constructe imagologice, legate de modul în care, românii începeau să conştientizeze prezenţa unui grup distinct (mai ales din punct de vedere cultural) în cadrul comunităţii lărgite. Informaţiile de teren demonstrează că românii nu au participat activ la sărbătoare, interferenţa manifestându-se numai la nivelul curiozităţii şi al acceptării ineditului:

Li se părea (românilor) şi lor ceva...Se mirau. Atuncea nu prea era televizoare ca să vezi cum e în alte părţi .Şi ei se miră că ne îmbrăcăm aşa..(10); *...mi-aduc aminte că mergeam pe străda şi ne vedea câte cineva, striga unul la altul din casă să iasă: "hai, veniţi, că trece Carnavalul!". Da, erau şi romînce care ne duceam. Le plăcea. Nu veneau. Numai se uitau. Ne primea în casă, ne invitau şi ne serveau cu ce aveau. Da, erau multe femei din astea care abia aşteptau ziua când ne duceam noi* (11).

Existenţa cotidiană marchează, şi în acest caz, distribuirea rolurilor în funcţie de vârstă şi sex. Participarea în interiorul grupului era alocată, în special, femeilor şi tinerilor necăsătoriţi. Bărbaţii, susţinătorii familiei, fiind ocupaţi în cea mai mare parte a timpului cu lucrul în carieră, erau prezenţi numai la întâlnirea cu întreaga familie, din finalul zilei.

Schema generală a desfăşurării Carnavalului, aşa cum era acesta sărbătorit în Comuna Greci, pune in evidenţă două etape la nivelul cărora ierarhia funcţiilor este modificată: ***pregătirea costumelor*** şi ***pelerinajul pe la casele italienilor*** (secvenţă marcată de sincretismul limbajelor: muzică, dans, mimică etc.).

Pregătirea costumelor a căpătat importanţa unei secvenţe de sine stătătoare în grupul italienilor din Dobrogea, fiind percepută ca un mod de sudare a coeziunii grupului, ocazie de întâlnire a femeilor italiene. Acest tip de cooperare, bazat pe desfăşurarea unei activităţi comune, reunea grupurile de *loisir* formate în cadrul întâlnirilor de duminică seara:

Eu mai mult bărbăteşte mă îmbrăcam că eu eram înaltă...Da' pe urmă, eu am făcut la copiii noştri când era şi carnavalul la şcoală...şi cumnata şi tot…Am îmbrăcat-o şi pe Amelia turcoica. I-am lucrat noi şi costumul şi tot. Pe urmă pe Laura, cu Elvino, cu băiatul, rusească. Da. I-am lucrat noi. Pe urmă am făcut-o japoneză. Dintr-o cuvelătură, c-o am şi acuma, am lucrat zile întregi ca să n-o stric. I-am făcut costumul ăla cu peruca şi cu tot. Japoneză. Şi cu evantai şi cu tot. Îmi plăcea...(12).

Crearea costumelor şi etalarea travestiurilor concentrează entuziasmul si jovialitatea Carnavalului, construind, de fapt, atracţia întregii sărbători şi captând interesul întregului grup:

Travestiurile sunt un fel de centre şi un fel de patroni ai trăirilor festive nu doar pentru purtătorii lor, ci pentru întregul grup(Drogeanu 1985:32).

Funcţia ludică a spectacolului pus în scena in perioada Carnavalului, este marcată, în special, de aceasta primă etapă în care deghizările iau forma unui joc social (Huizinga 2002:53-54) cu reguli respectate de participanţi, într-un spaţiu atribuit (spaţiul aferent gospodăriilor familiilor de italieni) şi al cărui rol este acela de a asigura buna dispoziţie în interiorul grupului:

Ne îmbrăcam cu fel de fel de panarame şi umblam pe la casele oamenilor şi ne primeau...O...da' câte nu făceam atunci! Şi acolo dansam, că aveam şi muzicântul cu noi." Tu eşti cutare?" Şi nu ne ghicea. Nu ne ghicea. Ne bufnea râsul...Ce? Că am ieşit odată la o casă, am picat pe jos de râs ca ne poreclea. Ca tu eşti cutare, tu eşti cutare. Nu ne-a ghicit. Zic: ' Âştia nu sunt buni de ghicitori. Râdeam. Râdeam, cântam....(13).

"Spectacolul" propriu-zis, pus în scenă în casele italienilor, cu muzica şi dansurile aferente, facilita păstrarea contactului între membrii grupului etnic, activând funcţia de conservare a sărbătorii.

Ciclul cotidian al existenţei italienilor din Greci, derulat sub incidenţa muncii în cariera sau în gospodărie, era marcat şi de perioade, mai scurte, destinate recreerii şi odihnei: zilele de sâmbătă şi duminica şi intervalul de timp în care lucrul la carieră se încheia (în special iarna).

Petrecerea timpului liber se desfăşura, de asemenea, diferenţiat, pe categorii de vârstă şi sex. Comportamentele erau reglate, si in acest caz, de norme puternice la nivelul grupului. Astfel, tinerii aveau propriile forme de relaxare (balurile de sâmbătă seara şi *jurul* de duminică), bărbaţii şi femeile îşi petreceau în mod diferit serile în care nu lucrau:

...bătrânii noştri obişnuiau să joace le bocce. Bocele erau nişte bile de lemn cu care ei se jucau în grădină. Aveau acolo şi băutură şi se distrau şi râdeau şi glumeau. Asta era distracţia bărbaţilor. Femeile, în schimb, făceau alt grup unde-şi făceau prăjiturele, unde glumeau, râdeau. Aceasta o făceau duminicile când erau libere. Tinerii erau alături de tinerii români la baluri, la jururi. Jurul era o distracţie de duminică după amiază. Deci sâmbătă seara erau la bal cu toata lumea, iar duminica, se făcea selectiv, italienii, cu simpatiile şi cu prietenii români, un alt grup select , în curţile italienilor. La noi în curte se făcea jur aproape în fiecare duminica după amiaza...Era foarte frumos...Stăteam până seara târziu, se aprindeau felinarele în copaci, era o lumina semiobscură...foarte frumos. Îmi amintesc cu drag de felul în care petreceam sărbătorile. Niciodată cu părinţii. Unde era organizat cu bărbaţi sau femei sau împreună cu familiile, copiii nu aveau ce căuta. Copiii aveau distracţiile lor personale, particulare. Nu în prezenţa părinţilor. Pentru că...la un pahar de vin şi bărbaţi şi femei se mai fereau de copii să nu cumva să facă vreo greşeală, vreo expresie mai potrivită si sa audă copii din gura lor.(14).

Povestirea evidenţiază delimitările statutelor si rolurilor in cadrul grupului, punctând, în acelaşi timp, diferenţierile la nivelul modalităţilor de petrecere a timpului liber, faţă de populaţia majoritară.

Tendinţa clară de integrare, prin participarea la balurile comune, este compensată de prilejuri precum *jurul*, care, dincolo de funcţia premaritală constituia şi o ocazie de sporire a coeziunii grupului.

Întâlnirile specifice bărbaţilor, destinate jocului de *bocce* sau unui alt joc adus din Italia, *quintillio* potenţează într-o şi mai mare măsură diferenţierile care, prin raportare la grupul românilor, configurau particularităţile grupului etnic.

Repertoriul muzical vocal al italienilor din Greci reprezintă încă o paradigmă culturală, prin care sunt exprimate la nivel muzical modalităţi de expresie specifice.

Moştenirea muzicala a italienilor poate fi considerată un "spaţiu" stimulativ ce se manifestă în contextele festive ca un pol de cristalizare a identităţii etnice.

Nivelul textului muzical se constituie ca o invariantă culturală, deoarece, în interiorul sau, nu se pot opera cu uşurinţă schimbări. Consemnarea sa este mnemonică şi poate fi relaţionată în special cu ocaziile de performare determinate ca sărbătoarea Sfânta Lucia, importantă secvenţă a obiceiurilor italienilor şi balurile sau jurul duminical al tinerilor, intrate în fondul pasiv. Semnificativ este faptul că repertoriul muzical s-a conturat exclusiv pe cale orală. Etnicii italieni acordă importanţă acelor producţii muzicale învăţate fie în familie, fie de la rude sau prieteni. Sursele de primenire ale repertoriului muzical nu au lipsit. Radioul şi televiziunea au transmis de-a lungul multor decenii melodii de mare succes ale unor cântăreţi italieni renumiţi: Modugno, Adriano Celentano, Giani Morandi, Rita Pavone etc. Dar aceste producţii muzicale nu au intrat în repertoriul muzical al italienilor din Greci. Pe de o parte, reperele importante s-au definitivat într-un proces de cristalizare ce s-a încheiat la sfârşitul celui de a doilea război mondial, dată care a marcat identificarea sa ca entitate ermetica, cunoscută de marea majoritate a membrilor etnici. Pe de altă parte, structura sa a fost determinată de alţi doi factori importanţi: cel *zonal*, prin provenienţa diferita a colportărilor (regiunile Veneto şi Friuli), şi *temporal*, prin stratificări ale melodiilor învăţate de membrii grupului, pe cale orala.

Cântecele care au intrat în repertoriul pasiv sunt dictate de o anumită conjunctură politica (*Giovinezza* perioadei fasciste sau *Bandoliera rosa* a perioadei comuniste) şi de necunoaşterea suficientă a unor melodii şi texte datorată hiatusului comunicării între cea de a doua generaţie şi copiii lor. Cea de a treia generaţie (cei trecuţi astăzi de 70 de ani) au reevaluat importanţa repertoriului muzical ca vector de manifestare a identităţii etnice, a funcţiei sociale, ludice şi agrementale a acestuia.

Interpretarea melodiilor vocale se manifestă cu precădere în contexte festive sau sărbătoreşti. Cercetările de teren au evidenţiat importanţa sărbătoririi hramului bisericii Sfânta Lucia, considerată de toţi subiecţii intervievaţi componenta ceremonială specifică grupului identitar.

Desfăşurarea sa include slujba religioasă urmată de masa comuna, moment care este marcat de execuţia unor cântece din repertoriul muzical. Primul şi cel mai important, este *Santa Lucia, piccolo gioiello,* de Enrico Cossovich si Teodoro Cottran(1848).Conceput în limba literara, *Santa Lucia* a reprezentat un moment de cotitură în istoria cântecului italian datorita structurii sale muzicale ce apelează atât la melosul popular (*villanella, serenata*), cât si la forme muzicale culte.

Textul, profund laic, nu prezintă nici o relaţionare cu viaţa sau legenda Sfintei Lucia. Naraţiunea are ca finalitate sublinierea frumuseţii marine din vecinătatea oraşului Neapole. Unicul segment ce afirmă o oarecare corespondenţă cu sărbătoarea amintită este invocarea numelui Santei Lucia din refren, invocare care determină, în cele din urmă, interpretarea acestui cântec.

În contextul sărbătoririi hramului bisericii, componenta *Santa Lucia,* este investită de către italienii din Greci cu o funcţie cvasi-ceremonială. De altminteri, Santa Lucia reprezintă un fenomen singular şi deosebit în repertoriul muzical al grupului etnic. Performarea cântecului devine obligatorie, circumstanţială, fapt ce nu se repercutează la nivelul altor producţii muzicale.

În funcţie de dispoziţia participanţilor, cu aceasta ocazie sunt interpretate şi alte cântece din repertoriul muzical a cărui structură este eterogenă şi compozită, cuprinzând cântece de origine cultă (*Piemontesina* de Raimundo si Frati, *Reginella campagnola* de Bruno şi Di Lazzaro), cântece populare din regiunea Veneto (*La bela Violeta, El nazzolin dei fiori, La si taglia i sui biondi capeli*), cântece "di trincee" (din tranşee) sau cântecul friulan *O ce biel castiel de Udin* (Bogna1985:3).

În general tematica de dragoste este predominantă, dar se combina frecvent cu motive din folclorul militar, cel legat de relaţia cu natura sau motive parodice "scherzii".

Structura muzicală a acestor cântece individualizează repertoriul muzical în raport cu tradiţia muzicală alogenă. Ne referim la un sistem tonal (în care predomină majorul) la un sistem ritmic măsurat (specific tradiţiei muzicale occidentale, fie orală, fie cultă) la forme arhitectonice fixe ce grupează fraze muzicale în succesiunea cuplet-refren. Formulele melodice sunt simple, repetitive, cantabile, de mare accesibilitate. Semnificativă în ultima instanţă este melodicitatea acestor cântece, luminozitatea lor, caracteristici ce induc o stare de buna dispoziţie, bucurie şi plăcere şi subliniază, totodată, caracterul festiv al sărbătorii.

În contextul sărbătorilor si al obiceiurilor, rolul pe care îl deţine muzica vocala sau\şi instrumentală a fost cercetat cu prioritate din perspectiva însoţirii ceremonialului, ritualului şi evidenţierii proprii. În raport cu aceste contexte specifice, funcţiile rituale sau ceremoniale sunt relevante, dar nu şi suficiente. Capacitatea muzicii de a exprimă funcţia de divertisment nu a fost suficient remarcată, ceea ce interesează în cazul rolului pe care muzica îl induce unei sărbători, cu ocazii deosebite sau comune, este semnificaţia ei festivă, de a produce plăcere, bucurie, satisfacţie. Prezenţa unui solist sau a unui grup vocal şi\sau instrumental, redarea unor melodii prin intermediul mijloacelor audio-vizuale sunt formele de divertisment cele mai utilizate.

Referindu-ne la balurile de sâmbătă seara ale italienilor din Greci şi întâlnirile duminicale ale tinerilor (jurul), amintim interpretarea susţinută de acordeon atât a melodiilor specifice etniei, cât şi a tangourilor şi valsurilor la modă.

În schimb, cântarea în grup, prilejuită de alte sărbători ca Sf. Lucia, hramul bisericii, constituie un nivel superior al semnificaţiei festive a muzicii, prin implicarea unui număr impresionant de participanţi care îşi exteriorizează, cu această ocazie, bucuria de a cânta împreună, fapt ce asigura, totodată, şi coeziunea grupului. În cadrul acestei secvenţe comune, discursului muzical ii putem atribui o funcţie referenţială, în raport cu repertoriul muzical italian, dar şi o funcţie estetică conferită de interpreţi.

NOTE

1.Informaţii de teren, sat Greci, 5 oct., 2002, informator Giuseppina Fauro

2.Termenul introdus de Mircea Eliade (Eliade 1992:82) desemnează timpul constituit de totalitatea evenimentelor profane, personale şi interpersonale. Prin contrast, "timpul festiv", este cel în afara "timpului monoton al muncii, timpul răgazului şi al spectacolelor".

3.Informaţii de teren, sat Greci, 5 oct., 2002, informator Cellia Boro Ontelus

4.Informaţii de teren, sat Greci, 5 oct., 2002, Informator Pierina Bertig

5.Informaţii de teren, sar Greci, 5 oct., 2002, informator Pierina Bertig

6.Informaţii de teren, sat Greci, 5 oct., 2002, informator Giuseppina Fauro.

7.Informaţii de tern, sat Greci, 5 oct., 2002, informator Pierina Bertig

8.Informaţii de teren, sat Greci, 6 oct., 2002, informator, Zita Bertig

9.Informaţii de teren, sat Greci, 5 oct., 2002, informator, Giuseppina Fauro

10.Informaţii de teren, sat Greci, 5 oct., 2002, informator, Giuseppina Fauro

11.Informaţii de teren, sat Greci, 6 oct., 2002, informator Pierina Bertig

12.Informaţii de teren, sat Greci, 6 oct., 2002, informator Zita Bertig

13.Informaţii de teren, sat Greci, 5 oct., 2002, informator Giuseppina Fauro

14.Informaţii de teren, sat Greci, 5 oct., 2002, informator Cellia Boro Ontelus

BIBLIOGRAFIE SELECTIVĂ:

1.**Bogna**, Giani 1985. *Storia della canzone italiana.*

2.**Ciobănel**, Alina 2002. *Înrudire şi identitate,* Bucureşti, Editura Enciclopedică.

3.**Drogeanu**, Paul 1985. *Practica fericirii,* Bucureşti, Editura Eminescu.

4.**Eliade**, Mircea 1992. *Sacrul şi profanul,* Bucureşti, Humanitas.

5.**Huizinga**, Johan 2002. *Homo ludens,* Bucureşti, Humanitas.

6.**Văduva**, Ofelia 1996. *Paşi spre sacru. Din etnologia alimentaţiei româneşti,* Bucureşti, Editura Enciclopedică.

Centrul Judeţean pentru Conservarea şi Promovarea Culturii Tradiţionale Dolj

Studia

Femeie *vs.* bărbat în ritualul de familie tradițional românesc. Criterii pentru o etnologie a echilibrului (II)

Roxana DECA

În societatea tradițională românească s-a conservat sentimentul unei "intimități materne" cu pământul. De fapt, în toate momentele fundamentale ale vieții, omul găseşte în **Pământul - Mamă** fie o sursă de energie vitală, fie o alinare. Astfel, naşterea se făcea în vatra casei, pe pământ, pentru ca nou-născutul să aibă dintru început **snagă** (vlagă, vigoare) şi pentru ca Pământul - Mamă să-l apere împotriva duhurilor necurate. Uzanța mai cerea ca, în noaptea nunții, mirele să-şi posede mireasa "pe pământ", pentru ca mirii să fie sănătoşi ca pământul şi căsătoria trainică tot ca pământul. Şi ceea ce este tot atât de semnificativ, când un om se chinuia să moară, pentru a-i uşura moartea, era pus direct pe pământ sau pe paie aşezate jos pe pământ. De asemenea, la înmormântare, membrii familiei decedatului puneau în coşciug un bulgăre de pământ, în semn al invocării Pământului- Mamă să nu apese greu pe cel dispărut. Demn de reținut este şi faptul că, în viziunea populară românească, Pământul-Mamă este însufleţit de sentimente şi resentimente.

Religia creştină i-a oferit omului, în general, credința în eternitatea, în nemurirea sa. Pentru țăranul român, moartea s-a concretizat într-o "petrecere" între "lumea de aici, o lume a dorințelor", privită ca o "rânduială" vremelnică şi "lumea de dincolo, lumea fără dor, lumea de-a pururi" . Nu există o graniță între lumea de aici şi cea de dincolo, ci **vămi**. La sfârşitul vieții trupul se reintegrează în circuitul materiei, prin putrezire. În ansamblul lor, țăranii români întâlneau moartea cu împăcare pentru că mureau cu credința în existența lui Dumnezeu şi a lui Hristos, cu care se aflaseră într-o necontenită comuniune, pentru că în ființarea lor pământească probaseră demnitatea lăuntrică şi se dovediseră virtuoşi, pentru că sperau în milostivirea lui Dumnezeu şi în aceea că în "lumea de aici" - în pofida unor păcate inerente - nu greşiseră într-atâta încât să-şi facă sufletul inapt de judecata de apoi. În viziunea românului, firesc ar fi ca omul să moară la bătrânețe, de moarte naturală, o dată cu prietenii de-o viață, cu care a trăit şi bucurii şi nevoi. Prelungirea vieții peste o anume vârstă este simțită ca o pedeapsă a lui Dumnezeu, iar nu ca un semn al dragostei divine.

Datina strămoşească impunea ca stingerea cuiva din viață să se înfăptuiască după spovedanie, grijire (cuminecătură, împărtăşanie) şi rămâne marcată psihomoral de evenimentul unic şi ireversibil pe care-l reprezintă "Marea trecere". De obicei, rudele şi vecinii sunt aceia care-l apără pe muribund de singurătate până şi în fața morții, nelăsându-l singur, supraveghindu-l, cu lumânări aprinse în mână, până la ieşirea sufletului . Şi în prima noapte după deces, rudele sau chiar vecinii fac privegherea lângă mort şi îl păzesc.

În concepția populară, moartea nefirească (la război, lovit de trăsnet, secerat de timpuriu de o boală incurabilă, ucis de un potrivnic sau într-un accident etc) este privită însă ca o aberație. Ea amenință armonia comunității umane. De aceea, date fiind împrejurările în care se produce, ce exclud uneori chiar descoperirea locului victimei, elementele naturii sunt invocate să împlinească ele însele uzanțele de înmormântare a dispărutului: norii să-l scalde, luna să-l "împânzească", soarele să-i țină lumânarea, păsările să-l jelească iar îngroparea să se producă fie prin răsturnarea unor brazi mari, fie prin năruirea munților etc. Pentru a se strămuta în neamul strămoşilor, cei scoşi năprasnic din viață înainte de căsătorie sunt nuntiți simbolic, printr-o **înmormântare - nuntă**.

De asemenea, sunt considerați **nelumiți** cei morți înainte de vreme, fără a parcurge toate etapele vieții şi fără a fi înfăptuit ceea ce erau în stare, ca să rămână în memoria colectivității. Ei nu reuşiseră să-şi traseze dâra faptelor până la capăt, nu-şi definitivaseră personalitatea. Față de ceremonialul de înmormântare a vârstnicilor, acela al morților nelumiți includea câteva secvențe aparte: costumarea în veşminte de mire sau mireasă (punerea florii de ginere sau a coroniței de mireasă); rostirea formulelor de iertăciune adresate familiei (în cazul decesului unei tinere); coşciugul era purtat pe umeri, până la mormânt, doar de către flăcăi (mai mult, în ținutul Năsăudului, flăcăii duceau flăcăi, iar fecioarele transportau fecioare); plantarea unui brad la mormântul tinerilor necăsătoriți, ca obiect ritual de nuntă şi ca substitut al soțului (este vorba de o transpunere a morții în nuntă, bradul simbolizând nunta mistică a feciorului sau fetei, dispăruți înainte de vreme); până la mormânt, bradul era transportat pe umeri de prietenii defunctului (fete şi flăcăi, câte nouă perechi), care cântau diferite cântece de jale. Nunta simbolică făcută morților nelumiți îşi are temeiul în existența unei corespondențe între ciclul vegetației şi viața omului. Potrivit unei asemenea viziuni, morții nelumiți sunt priviți ca plante incomplet dezvoltate. În consecință, căsătoria semnifică nu o simplă unire sexuală, ci una al cărei rod îl reprezintă copiii. Omologați semințelor, ei constituie premisa continuității vieții.

Pomenirea morților - Comuna Desa
Foto: Marian Nicolae - Arhiva CJP Dolj

Dispariția unei persoane dintre cei vii era marcată întotdeauna de prezența bocitoarelor. În jelet sau bocet, femeia invocă persoane dispărute şi le roagă să-l primească pe cel de curând dispărut, să-l integreze în ceata lor . În jelet (bocet) se descriu şi aspecte despre viața dispărutului, se evocă durerile sale. Jelitul e o permanentă comunicare între lumea de aici şi cea de dincolo. El se face în stare de curățenie pentru că numai astfel persoana care jeleşte intră în comunicare cu sufletul mortului.

În "Cântecul zorilor", cu care se începea bocetul mortului şi care se rostea de câteva femei în zorii dimineții ce precedau înmormântarea, se reda drumul celui plecat din mijlocul viilor până dincolo de marginea acestei lumi . În Gorj, s-a practicat şi **bocetul la brad**, rostit în momentul aducerii bradului din munte în curtea casei cu mortul. Pentru comunicarea cu comunitatea celor morți, se ofereau ofrande (colaci, colivă etc) şi mese rituale. Însoțită de simbolul luminii şi "numită", prin rostirea de formule adecvate, pomana se dăruia pe la vecini sau neamuri, la zile mari, la zile ale Moşilor, la zile ale morților , în sâmbăta ce precede sărbătorile însemnate din calendarul ortodox . Ca să fie primită, pomana se dăruia din toată inima, era preparată în condiții de curățenie, de către femei bătrâne şi nu se oferea peste prag, fereastră, poartă. S-a perpetuat în mentalitatea românilor convingerea că - în pofida respectării cu strictețe a responsabilităților obişnuite, cerute de cultul morților - unii dintre oameni şi anume cei născuți însemnați fizic sau cei răi (criminali, aceia care juraseră strâmb, care îşi luaseră singuri viața etc.) se pot preface în fantasme (moroi, strigoi, stafii) care bântuie, care nu au liniște şi devin răufăcătoare, distrugătoare ale familiei, spiței de neam şi chiar ale obştii sătești. Pentru anihilarea lor, ceremonialul înmormântării trebuia să includă secvențe specifice (umplerea gurii, nasului, urechilor, buricului, ochilor cu usturoi, pietricele, tămâie; li se înfige fie un cui în inimă, fie o undrea în buric, fie spin la inimă etc.). Alteori, celui ce era bănuit ca posibil moroi i se înfigeau pe mormânt trei fuse (unul la cap, altul în zona buricului sau inimii şi celălalt la picioare). Mai cu seamă în Oltenia a existat credința generală că diavolul intrat în cel mort lua chipul acestuia şi ieşea noaptea din mormânt, provocând moartea rudelor sale. Pentru a afla dacă un mort devenise moroi, se trecea peste groapă un armăsar negru. Dacă acesta evita trecerea, însemna că mortul devenise moroi. În acest caz, se dezgropa, i se smulgea inima şi se ardea. Se întâlnesc încă oameni curajoşi care se îndeletniceau cu dezgroparea mormintelor respective şi care povestesc că ar fi găsit mortul în poziții ciudate, uneori cu craniul sau cu o mână aflate în afara coşciugului .

Excluzând excepțiile, sufletul mortului călătoreşte până la patruzeci de zile, după care se duce în "cealaltă lume", unde se integrează în comunitatea morților ce l-au precedat. Pentru a ajunge acolo mulțumit, năpădit de uitare, fără a mai tânji după lumea pământeană, fără vreun dor, fără a-i fi rămas inima la ceva pământesc, urmaşii au datoria să respecte întocmai riturile funerare îndătinate care includ, între altele: toaleta mortului - ultima scaldă a defunctului, care punctează începutul postexistenței (apa elimină impuritățile, în vederea desprinderii de concretul biologic, ea regenerează trupul, trecându-l într-o formă spiritualizată de existență); aducerea steagului, pregătirea sicriului; acoperirea trupului defunctului cu o țesătură albă, prevăzută cu ,, aripi" în dreptul pieptului (pentru a ajuta sufletul să se înalțe în altă lume); aşezarea în sicriu a unui "săcui " cu ustensilele necesare la bărbierit, pieptănat; priveghiul; participarea neamului la ceremonia înmormântării; citirea de către preot, la capul mortului, a aşa - zisei sfeştanii; scoaterea mortului din casă de către bărbați din neam, dar nu de către cei ai casei; excluderea părinților din cortegiul funerar cauzat de decesul întâilor născuți; la trecerea pragului casei, ca să nu ia "norocul casei", cei ai casei trag de coşciug spre înăuntru, iar cei ce-l poartă trag spre exterior (operația se repetă de trei ori şi se zice: "te tragem noi pe tine, dar să nu ne tragi şi tu pe noi"); oficierea unei slujbe în curtea casei; transportarea defunctului cu carul tras de boi; întețirea bocetului la ieşirea pe poartă; efectuarea pe parcursul drumului a mai multor opriri rituale (hodini, popasuri, stări) la poduri sau răscruce, prilej cu care preotul oficia, "stările", adică citirea "ecteniei morților"; aruncarea de monede peste sicriu, la fiecare oprire, pentru plata vămilor; slujba din biserică pentru sufletul mortului; sacralizarea locului de îngropare, prin sfințirea gropii; închiderea sicriului după ce preotul făcea paosul sau apausul, adică după stropirea în formă de cruce cu un amestec de apă sfințită, ulei şi vin; băgarea sicriului în groapă cu picioarele spre răsărit; împărțirea între gropari a pânzei cu care se cobora sicriul în groapă; oferirea unei găini, peste sicriu, groparului care începea groapa; spălatul ritual pe mâini al celor ce luaseră parte la înmormântare; însemnele mormântului (cruce la cap, cruce de jurământ, cruce de izvor, de punte sau pod etc); doliul (şase săptămâni pentru rude mai îndepărtate; un an după rude de prim rang); pomeni periodice (după înmormântare la trei zile, la nouă zile, la şase săptămâni, la şase luni, anual, timp de şapte ani); oferirea de pomană a unor obiecte: pat, masă, scaun, cană, tacâmuri, strachină etc; danii de păsări, colaci sau prescuri; împărțirea unor veşminte, batiste, şervete; împărțirea unor mâncăruri gătite, a lumânărilor care să asigure sufletului lumina pe lumea cealaltă; asigurarea sufletului cu apă (căratul apei până la 40 de zile după înmormântare, când, "se sloboade apa"; slobozirea unei fântâni; tămâiatul zi de zi până la şase săptămâni şi apoi tămâiatul periodic; bocirea. Cu privire la bocire, Francesco Griselini nota, despre bănățenii de sfârşitul secolului al XVIII - lea: "Cu nimic nu se pot însă asemui mărturiile de durere ale celuilalt sex față de pierderea soților, copiilor, părinților şi surorilor. Unele femei se duc zilnic la cimitir, altele numai în zilele de sărbătoare. Acolo stau sau îngenunchează la mormântul celui iubit şi izbucnesc în bocete atât de sfâşietoare, încât îți trezesc cu adevărat mila. Alte femei aduc cu sine răchie, pâine, şi alte mâncăruri, pe care le împrăştie deasupra mormântului, ca şi când mortul ar mânca din ele. Îi vorbesc mortului şi îi zugrăvesc marea lor durere, îl cheamă din mormânt şi exprimă printru-un fel de cântece funebre fericirea vieților anterioare în comparație cu simțământul actual al pierderii" (Griselini 1984:188).

Merită a fi semnalat, pentru ineditul său, faptul că în unele sate din Gorj (bunăoară, în Peştişani, Vladimir etc.) s-a conservat până astăzi uzanța numită datul horelor de pomană, care solicita ca, a doua zi de Paşte, când se sfârşea pomana satului, lăutarii să cânte câte o horă în memoria celor morți în anul ce trecuse, iar participanții la ceremonie să o joace cu exuberanță de petrecere, aşa cum ar fi făcut şi raposatul dacă s-ar mai fi aflat în viață. Hora era plătită de familia mortului cu credința că acela care plecase de curând în lumea cealaltă o va primi ca ofrandă binefăcătoare, care-l va bucura şi-l va ocroti de tentația de a mai tânji după cele pământeşti (Pleşa 1983). Îngroparea morților se făcea în cimitire organizate pe spițe de neam întocmai ca vatra satului. Prin unele sate din nordul Olteniei şi vestul județului Argeş, morții se îngropau în cimitir, dar se planta un însemn funerar la poarta casei sau pe locul casei moşului spiței de neam. În satele de pe Platforma Luncanilor lipseau cimitirele, iar decedații erau

Studia

Memorie şi istoriografie sacerdotală

Bogdan MOŞNEAGU

Pentru a clarifica nelămuririle de natură terminologică ce pot genera un sens nefiresc mesajului principal al textului vom explica semantica sintagmei **istoriografie sacerdotală**. Alăturarea termenilor nu este nouă. Ea a fost preluată din *Teologia Istoriei* a lui H. I. Marrou; dacă istoriografia eclesială poate fi definită ca un discurs al specialiştilor ce se ocupă de fenomenul religios, istoriografia sacerdotală reprezintă discursul preotului (de obicei într-un context instituţionalizat, aservit ierarhiei religioase) ce se ocupă de istoria Bisericii (Marrou 1995: 55-57). Distincţia este importantă pentru că cele două forme ale istoriografiei reprezintă interpretări diferite ale fenomenului religios, uneori complementare, alteori antagonice (Pop 1999 : 40).

Schiţat numai la nivel teoretic, articolul urmăreşte să descopere tipul de relaţie ce se stabileşte între memorie şi istoriografia sacerdotală. Înţelegând prin memorie un proces de reprezentare a trecutului (Neculau 2001:182), *lieu* ce evocă prin reamintire imagini despre trecut (Nora 1995:632), demersul porneşte de la ipoteza următoare: având obsesia reamintirii (apelul constant la tradiţia eclesială) prin abuzul "comemorării" tradiţiei, discursul istoriografic sacerdotal cade în capcana dialecticii hegeliene (Warrington 2001:140), închizându-se în cercul obtuz al "liturghisirii trecutului", considerat un producător hegemon de valori (Ware 1997:196) .

Având dorinţa recuperării trecutului în totalitatea lui aşa cum a fost (Pop 1999:56) (după formula lui Ranke), discursul sacerdotal vine cu vocaţia fetişizării acestuia, identificându-se cu aserţiuni ale personalităţilor considerate autorităţi capabile de judecăţi quasi-infailibile.

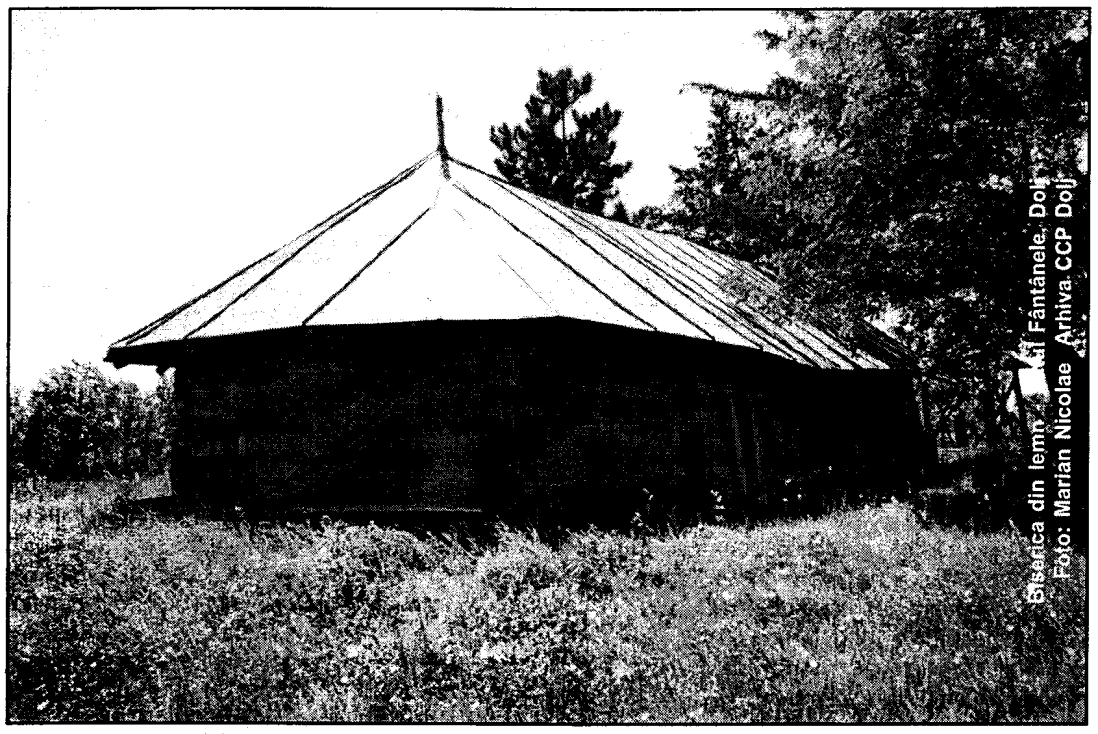
Paradigmatic pentru viitoarea lui dezvoltare este interstiţiul interbelic, considerat (prin atenţia aproape exclusivă de care se bucură) de către ierarhia religioasă un adevărat *lieu de mémoire*, cronotop ce oferă în sinteză liniile largi de desfăşurare ale acestuia pe o perioadă de durată lungă. În acest spaţiu al memoriei se găsesc rădăcinile discursului sacerdotal implicat în lămurirea relaţiei identitate-naţionalitate (Zub 1999:16). Susţinut de efervescenţa laică ce-i conferea o anumită autoritate (Zub 1999:17) (semănătorism, poporanism, gândirism şi trăirism), discursul sacerdotal începe să propună soluţii de recuperare a trecutului, încercând să formuleze chiar şi o ideologie (Verdery 1994:28) a reprezentării, a reamintirii. Teoria dezvoltată de acest discurs începe să se contureze la nivelul unui gen monist de reamintire, circumscris tradiţiei, investită cu resursele inepuizable ale unui adevăr mai bun, mai curat, capabilă ca atare să ofere cadre de interpretare mult mai aproape de Absolut. Miza acestui discurs conturează un praxis al unor registre ce operează cu concepte fundamentale: durată, memorie, istorie, absolut. Aceste concepte formează laturile unei matrici de interpretare a trecutului, de recuperare a acestuia. Constant, această matrice este investită simbolic cu atributul infailibilităţii înţelegerii trecutului, reprezentând, pentru o perioadă mai lungă sau mai scurtă de timp unica şi singura lentilă prin care se putea privi în trecut, prin care se putea reconsidera prezentul şi proiecta viitorul. Această constantă va deveni un loc al memoriei, fiind celebrată conştient, obsesiv, prin liturghia reamintirii perpetue, prin abuzul comemorării redundante.

Interstiţiul interbelic avansează o formulă ritualică despre care s-a discutat mult în istoriografia de specialitate (Michelson 1999:60): cu cât ne întoarcem în trecut, cu atât suntem mai aproape de zei, de adevăr, de Binele absolut. Trecutul devine o formă de captare a transcendentului şi, de aceea, trebuie recuperat ca atare, în litera acestuia şi mai apoi în spiritul lui. Singurul, trecutul poate oferi cadre de interpretare corecte şi adevărate. Comemorarea devine un subtil proces de reamintire a formulei ritualice ce are menirea de a declanşa reprezentări validate de providenţă. Mecanismele reamintirii, colectate din trecut sunt antologate şi propuse ca set de concepte fundamentale în alcătuirea unei hermeneutici creştine de "decriptare" a istoriei.

Prelungire a gândirii creştine, efervescenţa epocii interbelice, purtând o haină livrescă, propune un al doilea loc al memoriei, izvor ce trebuie valorificat în mod ritmic, cu fidelitate: perioada patristică. Privită cu evlavie, epoca patristică este recuperată ca interval al chintesenţei de gândire religioasă în clarificarea învăţăturii de credinţă. Preocupată de filosofie morală şi etică, teologia patristică doreşte a fixa normele de convieţuire a creştinului în societate, sursa principală ce ne aşează în proximitatea adevărului. Însă, o dată cu această apropiere de gândirea patristică, discursul sacerdotal crede că poate să propună şi cadre de interpretare a trecutului, hermeneutici care să ne situeze într-o gândire cu criterii quasi-infailibile de înţelegere a vieţii. Memoria devine o consideraţie etică, iar reprezentarea trecutului o fotografie în alb-negru. Dialectica teză-antiteză, bine-rău, absolut-contingent pare să devină pentru istoriografia sacerdotală principiul de esenţă al istoriei. Scena istoriei se conturează ca un conflict între buni şi răi, între morali şi imorali (Marrou 1996:469). Soluţia care ne este sugerată e una teleologică, "regula de aur" a hermeneuticii sacerdotale a istoriei, dezvoltând două arii antagonice: transcendent-contingent. Epoca patristică, cu hermeneutica caracteristică de interpretare a istoriei va fi asimilată tradiţiei religioase creştine, loc prin excelenţă al memoriei sacrului.

Acum începe să se lămurească loialitatea faţă de trecut a discursului sacerdotal: evocarea trecutului este asimilată întoarcerii în spaţiul securizant al memoriei sacrului. Reprezentarea trecutului devine o simplă aplicare a unui set de maxime şi concepte. Canonul gândirii patristice devine şi canonul hermeneuticii sacerdotale. Cu toate că patristica nu a avut pretenţia întemeierii unui discurs de exegeză a istoriei, recuperată în prezent, ea devine canonul conceptual şi practic de percepţie a istoriei. Hermeneutica istoriografică sacerdotală oferă, în ultimă instanţă, un fel de panaceu în cunoaşterea vieţii, a desfăşurării acesteia.

Descrierea succintă a celor două locuri ale memoriei ne dezvăluie într-o anumită măsură câteva din caracteristicile discursului istoriografic sacerdotal. Acesta se prezintă ca un discurs al tradiţiei, al comemorării trecutului prin celebrarea canonului Atanasie-Stăniloae. Praxis sacru, el se transformă într-o regulă a iniţiatului ce trebuie să se lanseze în marea aventură a interpretării istoriei. Ritualul acestei exegeze, analizat de Marrou, va fi sancţionat printr-o observaţie de bun-simţ: faptele istorice, aşa cum le vede istoriografia sacerdotală, ar putea fi numai de două feluri: bune şi rele (Marrou 1995:132). Ce rost mai are atunci interpretarea istoriei ?



Biserica din lemn „Sf. Fântânele", Dolj
Foto: Marian Nicolae Arhiva CCP Dolj

înţgropaţi în apropierea fiecărei case, în grădină, printre prunii din livadă sau prin fânețe. Obiceiul locului impunea ca odată măcinată de vreme, crucea să nu mai fie înlocuită, iar mormintele să dispară cu timpul, iarba acoperind totul de-a valma (Apolzan1987: 64).

Expresia unor tipare vechi de gândire şi simţire, a decantării cumplitelor frământări ale sufletului şi minţii acelora ce s-au succedat din preistorie până astăzi, în spaţiul geografic al României, precum şi a confruntării cu alte viziuni umane, concepţia despre existenţă, moarte şi postexistenţă a poporului român este indubitabil de o mare subtilitate şi se recomandă prin certe elemente originale. Ca orice seminţie, românii sunt bântuiţi de fireşti îndoieli, dar cred, totuşi, în „ **lumea de dincolo** ", ceea ce reprezintă un semn al forţei lor morale, al capacităţii de a-şi păstra - chiar în momentele cele mai descurajatoare - resurse de calm spiritual, de seninătate clasică şi chiar de umor. Învăţătura românilor despre moarte nu este una a înfrângerii, ci a înălţării peste zbuciumul sfârşitului. Ei condiţionează, cu ingeniozitate, accesul în lumea de dincolo de mai multe cerinţe, între care precumpănitoare rămân consumarea vieţii pământeşti în limitele unei austere moralităţi, credinţa în Dumnezeu şi obligaţia urmaşilor celui mort de-ai împlini riguros toate secvenţele ritualului de înmormântare. Se înţelege că o astfel de viziune - care îi lasă omului la îndemână destule posibilităţi de a pătrunde în lumea de dincolo - nu poartă pecetea resemnării dinaintea fatalităţii, ci pe aceea a biruinţei, a înălţării mai presus de disperare. Concepţia românilor despre existenţă, moarte şi postexistenţă nu exclude însă orice urme de predestinare. O primă înfăţişare a fatalismului nostru o identificăm în sintagma "*aşa i-a fost dat (scris)*", care se rosteşte, de obicei, când i se întâmplă cuiva ceva tragic şi care vrea să spună că Omul nu se poate sustrage în nici un chip destinului trasat de Soartă. În sfârşit, credem că românilor le este specific şi un cuantum de fatalism, care îşi are izvorul în asperităţile istoriei, în neputinţa, incapacitatea multora dintre conducători de a le deschide perspective şi care le revelează atâtea piedici, atâtea obstacole, încât le devine utopică aspiraţia spre mai înalt. Un astfel de fatalism caracteristic îndeobşte etniilor năpăstuite, "*amărâte*" - îi face pe cei ce-l trăiesc să ducă apatici greul vieţii, să-si piardă vigoarea, să ajungă sceptici, să se resemneze. Nu întâmplător, **Eminescu** apela la responsabilitatea , la cerinţa unei existenţe absolut oneste din partea celor cu funcţii de conducere în stat : „ Prin sistemul minciunii constituţionale, prin mascarea urilor şi intereselor individuale cu masca intereselor statului, prin formarea de comitete de exploatare în tot lungul ţării, statul român e cuprins de putreziciunea unei adânci corupţiuni, ce roade în mod egal cercurile cele mai înalte guvernamentale, până la cel din urmă postulant din sat. Chiar dacă sentimentul statului revoltă pe mulţi din cei cu mintea şi inima limpede, poporul a pierdut de mult încrederea că lucrurile se pot schimba în mai bine şi, cu acel fatalism al raselor nefericite, duce nepăsător greul unei vieţi fără bucurie şi fără ticnă "(Eminescu 1989:104).

BIBLIOGRAFIE:

1. **Apolzan**, Lucia 1987.*Carpaţii-tezaur de istorie. Perenitatea aşezărilor risipite pe înălţimi,* Bucureşti, Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică.

2. **Eminescu**, Mihai 1989. "*,Timpul"*, 31 august 1878, în *„Opere"*, vol. X, Editura Academiei, Bucureşti.

3. **Griselini**, Francesco 1984. *Încercare de istorie politică şi naturală a Banatului Timişoarei*, Timişoara, Editura Facla.

4. **Pleşa**, Paul Teodor 1983. *Obiceiuri olteneşti din ciclul pascal*, film etnografic, arhiva Institutului de Cercetări Socio-Umane "C.S.Nicolăescu-Plopşor".

BIBLIOGRAFIE:

1. **Marrou**, H. I. 1995. *Teologia Istoriei*, Editura Institutul European.

2. **Marrou**, H. I. 1996. *Fericitul Augustin şi sfârşitul culturii antice*, Editura Humanitas.

3. **Michelson**, Paul E.1999. *Orthodoxy and the future of post-communist Romania*, în "Xenopoliana", VII , 3-4.

4. **Neculau**, Adrian 2001. *Cum se construieşte memoria socială*, în "Psihologia socială" , Editura Polirom, nr.7.

5. **Nora**, Pierre 1995. *Les lieux de mémoire*, în *Histories. French constructions of the Past*, Editura The New Press New York.

6. **Pop**, Adrian 1999. *O fenomenologie a gândirii istorice româneşti*, Editura All.

7. **Verdery**, Katherine 1994. *Compromis şi rezistenţă*, Editura Humanitas.

8. **Zub**, Alexandru 1999. *Ortodoxia română în disputele interbelice*, în "Xenopoliana", nr.VII, 3-4.

9. **Ware**, Timothy 1997. *Istoria Bisericii Ortodoxe*, Editura Aldo Pres.

10. **Warrington**, Hughes M. 2001. *Fifty key thinkers on history.*

Perspective

Sacrul şi Socialul: o definiţie a moştenirii

Eric GANS

Deşi nu este în primul rând cunoscut drept un specialist în religie, puţini gânditori au influenţat concepţia noastră despre sacru la fel de mult ca Emile Durkheim. Durkheim ar trebui considerat mai ales ca fiind principalul teoretician care a anticipat noţiunea de sacru a lui René Girard şi, ulterior, pe cele incluse în teoriile despre origine ale antropologiei generative. De aici interesul meu pentru definirea şi însuşirea, dacă doriţi, a moştenirii antropologice al lui Durkheim.

O dată cu trecerea mileniului, sacrul, chiar în sensul cel mai restrâns şi tradiţional al termenului, pare a avea mult mai mult succes decât s-ar fi aşteptat cineva la începutul secolului trecut. Este introdus din ce în ce mai des pe agenda intelectuală a întregului campus universitar - la UCLA de Nord şi de Sud, primul, fief al ştiinţelor umaniste, cel de-al doilea, al ştiinţelor exacte. În ceea ce priveşte ştiinţele umaniste, colocviul despre "Transformarea sacrului" (iunie 2000) şi înruditul seminar despre "Sacru şi profan" sunt un exemplu. Un altul este conferinţa despre " Pios şi profan" programată pentru toamna anului 2000 la Universitatea din Washington. Un efect al globalizării studiului culturii este faptul că filologii obişnuiţi cu dihotomia iluministă dintre gândire şi obscurantism şi-au dat seama de importanţa sacrului în alte culturi şi au devenit poate mai toleranţi sau cel puţin mai curioşi din punct de vedere intelectual în privinţa rolului său în cultura noastră.

Totuşi aş îndrăzni să spun că nivelul general la care filologii discută astăzi despre sacru este inferior celui din timpul lui Durkheim, Max Muller, James Frazer, Edward Tylor şi W. Robertson Smith sau al studenţilor lui Durkheim. Atenţia de care s-a bucurat opera lui Durkheim despre sacru în ultimii ani - la colocviul din 1997 intitulat "Trăiască Durkheim!" pe tema operei sale despre religie, organizat în campusul UCLA, la discursul inaugural ţinut de Vincent Pecora pe tema "Modernitate, religie şi imaginaţia socială", la seria de conferinţe Mellon despre "Sacru şi profan", din octombrie 1999, şi o serie regulată de lucrări savante ce includ volumul de eseuri despre *Forme elementare* publicat de Routledge în 1998, că să nu mai vorbim de un mare număr de site-uri active - sugerează conştientizarea lacunelor existente şi dorinţa eliminării lor. Pe măsură ce noţiunea de sacru se deplasează din zonele îndepărtate spre periferie şi de aici spre centrul cercetării filologice, căutarea modelelor teoretice duce într-un mod privilegiat la Durkheim că la ultimul teoretician major al sacrului - o trăsătură care îl separă de scriitorii provocatori dar diletanţi de la *Colegiul de sociologie* precum Georges Bataille şi Roger Caillois. Cât despre Claude Lévi-Strauss, succesor al lui Durkheim în antropologia franceza, ceea ce îl exclude din enumerare este nu faptul că respinge asocierea sacrului cu socialul făcută de Durkheim, ci acela că elimină diferenţele dintre ele prin introducerea ambelor în categoria neutră a "structurilor". Lévi-Strauss califică drept "bună de gândit" aceeaşi structură găsită în legăturile dintre zei, în motivele tatuajelor, în topografia satului sau în distribuţia schimburilor maritale, şi că o modalitate de rezolvare a tensiunilor din cadrul grupului pe care suntem tentaţi să le numim mimetice. Ceea ce nu reuşeşte să ia în calcul este dinamica specifică a sacrului în descoperirea / inventarea conceptului de "bun de gândit" ca o modalitate de realizare a coeziunii sociale.

2.

În campusul de Sud, tărâmul ştiinţei, întoarcerea la sacru este reală dar mai ezitantă, şi de aceea nevoia de a redefini moştenirea lui Durkheim este cu atât mai imperioasă. Ceea ce consider eu a fi cel mai important lucru din această zonă este controversata mişcare a psihologiei evoluţioniste. Ambiţia acestei mişcări, teoretizată de Leda Cosmides şi John Tooby în introducerea lor la colecţia din 1992, *Mintea adaptată*, este de a scoate studiul minţii umane - şi animale - de sub controlul a ceea ce autorii numesc Modelul Standard al Ştiinţelor Sociale sau MSSS. Conform acestui model, mintea este concepută că o *tabula rasa*, un organ universal de procesare a informaţiilor al cărui conţinut este în totalitate furnizat de mediul înconjurător (*nihil in intellectu quod non prius fuerit in sensu*). Respingând acest model atât pentru că este improbabil în sine, cât şi pentru că duce mai curând la descrieri impresioniste ale fenomenelor culturale decât la formularea unor ipoteze verificabile, psihologii evoluţionişti propun ca substitut o minte compusă din module specializate pre-etalonate prin adaptarea evoluţionistă, în Pleistocen, când a apărut *homo sapiens*, pentru sensibilitate la aspecte importante ale mediului uman, inclusiv cel social.

Durkheim şi sacrul intră în această polemică în două situaţii.

În primul rând, universalitatea umană a sacrului şi practicile sale îi conferă acestuia o respectabilitate din perspectiva evoluţionistă de care nu se bucura în versiunile târzii ale MSSS. În urma celebrei lucrări din 1979 a lui Stephen Gould şi Richard Lewontin, s-a vorbit mult despre *derivate* - **"spandrels"** sau **"exaptations"** 1 - consecinţele întâmplătoare ale adaptării evoluţioniste, ele însele neselectate de evoluţie. Deşi importanţa evidentă a limbii pentru omenire face ca această opinie să pară voit denaturată, mulţi lingvişti chomskieni, şi în anumite momente de calitate. În mod logic, cred, psihologia evoluţionistă consideră trăsăturile umane semnificative, universale ca fiind adaptări specifice, în absenţa unor probe contrarii. Presupune, din nou în mod logic, cred, că adoptarea cu entuziasm de către oamenii de ştiinţa "maleabili", că să nu mai vorbesc de umanişti, a derivatelor para-revoluţionare ale lui Gould reprezintă un pretext pentru relativismul modern reflectat în poziţia dominantă a MSSS. Astfel, în încercarea sa de a înţelege mintea umană în contextul său cultural emergent, psihologia evoluţionistă consideră sacrul, alături de toate celelalte trăsături universale ale culturii, drept candidat principal la adaptare. Un exemplu tipic este articolul din 1994 scris de Pascal Boyer "Constrângeri cognitive asupra reprezentărilor culturale. Ontologiile naturale şi ideile religioase". Ideea susţinută de Boyer este ca atunci când credinţe religioase "contra-intuitive" sunt menţinute împreună cu credinţe "intuitive" sau raţionale despre fenomene naturale, acestea oferă o "condiţie cognitivă optimă" care ne atrage şi ne menţine atenţia. Oricare ar fi limitele cognitivismului lui Boyer, întrezăresc aici un ecou slab dar sesizabil al ideii centrale a lui Durkheim potrivit căreia credinţele sacre sunt întotdeauna raţionale în raport cu lumea socială, şi nu cu cea naturală.

3.

Potrivit logicii psihologiei evoluţioniste, religia, ca trăsătură umană universală, trebuie să fie tratată ca o adaptare aflată pe picior de egalitate cu limba. Cu toate acestea, este puţin probabil să descoperim în creierul uman un "modul religios" sau un "mecanism de achiziţie a religiei" asemănător cu cele existente pentru limbă situate în zonele Broca şi Wernicke, ca să nu mai vorbim de un "organ religios" comparabil cu super - specializatul aparat vocal uman. Tocmai pentru că relaţia dintre religie şi limbă - un subiect practic abandonat după perioada lui Max Muller, din a doua jumătate a sec. al XIX-lea - nu este direct accesibilă ipotezelor evoluţiei biologice, aceasta reprezintă un subiect major pentru gândirea evoluţionistă într-un sens mai larg.

Chomski însuşi, par să fi hotărât că aspectul comunicativ al limbii, spre deosebire de funcţia sa cognitivă, este un astfel de derivat. Dacă se poate demonstra că limba şi cultura care depinde de aceasta sunt doar accidente ale evoluţiei, oricât de flexibile s-au dovedit mai târziu a fi, atunci, implicit, nu avem nici un motiv să ne considerăm superiori său "mai bine înzestraţi" decât alte specii; aşa cum îi place lui Gould să spună, "nu există progres în evoluţie".

Din păcate, bunele - sau fals reţinutele - sentimente nu au nimic de-a face cu ştiinţa Astfel nu este o coincidentă că relaţia dintre religie şi limbă este atât subiectul de interes major al antropologiei generative, cât şi subiectul unde influenţa lui Durkheim este cea mai evidentă. Voi reveni mai târziu la aceasta idee.

Cel de-al doilea rol, şi cel mai evident, pe care Durkheim l-a jucat în polemica evoluţionistă demonstrează şi mai clar necesitatea nu doar de a păstra sacrul durkheimian, ci şi de a concretiza abstractizarea sa antropologică printr-o mediere concretă şi, aş spune, "scenică" între individ şi societate. Pentru că, în mod ironic, din perspectiva psihologiei evoluţioniste, Durkheim este principalul personaj negativ, iniţiatorul MSSS. În capitolul introductiv al *Minţii adaptate*, moto-ul secţiunii dedicate MSSS este un paragraf din *Regulile metodei sociologice*, descrisă ca "poate cea mai cunoscută expresie timpurie [a acestui model]". Autorii subliniază următorul pasaj din paragraful citat:

"...dar naturile individuale [ale membrilor societăţii] sunt doar materialul nedeterminat pe care factorul social îl modelează şi îl transformă. Contribuţia lor constă exclusiv în atitudini foarte generale, în predispoziţii vagi şi în consecinţă adaptabile..."(24-25).

Noţiunea de "societate" a lui Durkheim, ce determină operaţiile cognitive ale membrilor săi, face mintea individuală complet dependentă de mediul social înconjurător. Oricât de departe este noţiunea de social a lui Durkheim, unitară şi funcţională, de cea descriptivă şi pluralistă a lui Clifford Geertz (cu iscusinţă menţionat de Cosmides şi Tooby pentru "abilitatea sa literară de a exprima familiarul şi inteligibilul uman drept exotic"), Durkheim şi Geertz au în comun reprezentarea minţii omeneşti că o tablă goală dependentă de mediul său social pentru toate categoriile gândirii, o reprezentare invocată drept principiu fondator al MSSS.

Dar dacă psihologia evoluţionistă are dreptate în a denunţa drept nestiinţifice antropologii ca cea a lui Geertz care disprefuiesc încercarea de a formula ipoteze generale cu privire la omenesc, acesta este un reproş care cu greu i-ar putea fi făcut lui Durkheim. Oricât de excesivă ar fi încrederea lui Durkheim în "factorul social", acest "factor" nu este niciodată, ca la Geertz, un pretext pentru "descrieri stufoase" dependente de cultură, ci întotdeauna un element al unui model ipotetic care caută să deducă diversitatea empirică a prezentului din caracteristicile originare, fundamentale ale organizării "societăţii" omeneşti. Citându-l pe Durkheim, din primele rânduri ale eseului său despre *Incest*:

"Pentru a înţelege o practică sau o instituţie, ... este necesar să-i găsim o legătură cât mai apropiată de originea sa; căci, între forma pe care o are acum şi ceea ce a fost, este o legătură strânsă". (13)

Dar dincolo de a susţine că o critică psihologico - evoluţionistă a lui Durkheim aruncă şi copilul o dată cu apa din copaie, aşa cum spuneau marxiştii, cred că punctele slabe arătate de această critică sunt remediabile prin reformularea gândirii lui Durkheim tocmai în sensul pasajului citat, dar într-un mod mult mai radical: făcând legătura ansamblului de practici şi instituţii sociale cu originea lor. Dacă ceea ce lipseşte la Durkheim este o legătura concretă între mintea individuală şi comunitatea care pune la dispoziţia minţii limba şi propria înţelegere a sacrului, scopul principal al antropologiei generative este să ofere o astfel de legătură.

4.

Dacă Durkheim este amintit mai ales ca autor al *Formelor elementare ale vieţii religioase* mai degrabă decât al *Diviziunii muncii* sau chiar al *Sinuciderii*, aceasta se datorează faptului că opera sa despre religie leagă noţiunea, altfel foarte răspândită, de "social" de un set de reprezentări colective care ilustrează conştiinţa de sine a unei societăţi date. Insistenţa lui Durkheim că până şi cea mai aparent iraţională idee religioasă corespunde unor nevoi reale ale ordinii sociale foloseşte un argument nu foarte diferit de cel al evoluţioniştilor: dacă toate societăţile investesc o cantitate mare de energie mentală în idei religioase care nu oferă informaţii utile despre lumea naturală, aceste idei trebuie să aibă valoare, nu într-un sens "spiritual" ascuns, ci pentru

Centrul Judeţean pentru Conservarea şi Promovarea Culturii Tradiţionale Dolj

antropologice a lui Durkheim

însăşi supravieţuirea ordinii sociale.

Dar această reducere a religiei la "idei" semnalează o problemă. Pentru Durkheim, reprezentările religioase sunt proiecţii ale unei viziuni ideale a societăţii despre sine; a avea aceleaşi reprezentări înseamnă a-şi însuşi ideile societăţii, idei care ar putea în principiu fi formulate ca un set de **propoziţii / teoreme**. Durkheim este conştient de faptul că trăsătura cea mai evidentă a religiei tribale este ceremonia rituală, şi Cartea a treia din *Formele elementare* include descrieri - preluate - de astfel de ceremonii. În modelul teoretic al lui Durkheim, practica religioasă este un mijloc de a consolida în mintea participanţilor valorile societăţii văzute ca un tot, faţă de grijile individuale ale vieţii de zi cu zi:

" În zile de praznic...gândurile lor se axează pe credinţele comune, tradiţiile comune, memoria marilor lor înaintaşi, idealul colectiv a cărui reîncarnare sunt; într-un cuvânt, pe lucruri sociale... Aşa se întâmplă că societatea este în prim-plan în conştiinţa fiecăruia; domină şi îndrumă comportamentul; este echivalent cu a spune că este mai vie şi mai activă, şi în consecinţă mai reală, decât în timpuri profane.

...Sufletul individual este şi el regenerat prin reîntoarcerea sa la sursa care îi da viata; în consecinţa, se simte mai puternic, mai mult decât înainte propriul său stăpân, mai puţin dependent de nevoi fizice"(190-91).

Chiar când descrierea sa trece dincolo de "credinţele comune" la "tradiţia comună" şi la "idealul colectiv", sacrul rămâne pentru Durkheim un set de reprezentări care rezistă în faţa a ceea ce el numeşte "tendinţele antagonice stârnite şi susţinute de nevoile luptei zilnice". Durkheim imaginează aceste "tendinţe antagonice" ca nişte forţe entropice care ameninţa să submineze influenţa reprezentărilor sacre, mai curând decât, cum cred de fapt că ar trebui privite, că reprezentând pericolul foarte serios pentru supravieţuirea umană pe care sacrul şi reprezentările sale au fost create să îl suprime.

Atâta timp cât înţelegem reprezentările sacre că echivalente ale propoziţiilor logice, riscăm să cădem într-un relativism cultural care interpretează greşit socialul ca permiţând orice credinţa. Pentru că cineva care poate învăţa o teoremă poate la fel de bine învăţa o alta, baza alegerii se poate afla doar în grupul social care şi-o întipăreşte în minte mai degrabă decât în mintea individuală. Durkheim cu siguranţă înţelege credinţele religioase că fiind selectate de evoluţia socială, dacă nu chiar de evoluţia umană *stricto sensu*. Dar chiar dacă toate societăţile ar avea în comun un singur set de credinţe, relaţia abstractă dintre teorema credinţei religioase şi mintea individuală tot o lasă pe aceasta din urmă o *tabula rasa* nedefinită.

Pentru Durkheim educâtorul, religia este asemănătoare cu o şcoală unde reprezentările colective sunt materia, iar riturile religioase tehnicile pedagogice care asigură reţinerea lor. Limita acestei analogii se situează exact la punctul de întâlnire a individualului cu societatea său "cultura" pe care psihologia evoluţionistă încearcă să o analizeze. Deşi ritualul poate fi explicat plauzibil ca fiind o tehnică de regenerare a credinţelor clanului, căutarea originii comune a ritualului şi a credinţelor ne duce la formularea unei ipoteze referitoare la geneza societăţii şi culturii omeneşti, dacă nu chiar a "umanului". Pentru că, dacă întâi ar apărea ritualul, ce credinţe ar transmite? Dacă au apărut întâi credinţele, cum au fost ele împărtăşite şi confirmate? O data ce începem acest raţionament, numai putem să acceptăm ca fundamentală, sau, folosind un termen pe care îl prefer, *minimalia*, concepţia lui Durkheim despre sacru ca proiecţie a idealului social.

5.

Un text care ne dă ocazia să observăm atât punctele forte cât şi pe cele slabe ale epistemologiei lui Durkheim este *Clasificare primitivă (Despre câteva forme primitive de clasificare)*, scris în colaborare cu nepotul său Marcel Mauss în 1901-02, cu zece ani înaintea *Formelor elementare*, şi publicat în *Année sociologique*. Acest eseu, în care exemple australiene sunt urmate de exemple amerindiene şi chineze, merită să fie numit piatra de temelie a antropologiei structurale franceze. Ce îl deosebeşte de opera lui Claude Lévi-Strauss care apare două generaţii mai târziu este ideea sa de cauzalitate socială. Acolo unde Lévi-Strauss descrie în mod agnostic o "structură", Durkheim şi Mauss insistă că sistemele de

Biserica din Terpezita- Dolj, Arhiva CCP Dolj

clasificare îşi au originea în organizarea socială. Deşi admit în concluziile lor că "încă nu ştim care au fost forţele care i-au împins pe oameni să împartă lucrurile aşa cum au făcut-o între clase", ei rămân totuşi fermi în afirmaţia că legaturile logice dintre spaţii şi obiectele la care fac referire sunt "reprezentate sub forma legaturilor familiale, sau că relaţii de subordonare economică sau politică, astfel că aceleaşi sentimente care reprezintă baza organizării domestice, sociale său de oricare altă natură, au operat şi în această împărţire logică" (85).

Putem vedea dificultăţile pe care această doctrină le creează antropologiei empirice în Introducerea la versiunea engleza a *Clasificării primitive* a structuralistului englez Rodney Needham, publicată în 1963. Este uimitor că deşi Needham, la fel că Durkheim şi Geertz, cade pradă condamnării MSSS a lui Cosmides şi Tooby, critică să majora la adresă lui Durkheim este aproape aceeaşi că a acestora. Dupa ce ii aminteste întâi lui Durkheim în maniera lui Lévi-Strauss ca o simplă corespondenţă între clasificarea socială şi simbolică nu spune nimic despre cauzalitate, Needham continuă:

"Cel de-al doilea punct al criticii generale este cel mai serios, deoarece arată că întreaga tentativă a lui Durkheim şi Mauss a fost greşit concepută. Ei îşi numesc foarte bine eseul "o contribuţie la studiul reprezentărilor colective", dar adevărata lor grija este să studieze o facultate a minţii omeneşti. Ei nu fac o diferenţă clară între cele doua subiecte, şi aduc argumente că şi cum într-adevăr nu ar exista nici una, aşa încât concluziile obţinute din studierea reprezentărilor colective sunt considerate a fi valabile direct operaţiilor cognitive. ...Acest mod ambiguu de a înţelege mintea îi împinge pe Durkheim şi Mauss să susţină ideea că mintea individuală este incapabilă de clasificare, şi o mare pare din justificarea încercării lor, aşa cum o concep ei, derivă din aceasta presupunere. Nimeni nu ar pretinde că individul ar putea construi vreodată, fără o pregătire referitoare la categoriile societăţii sale, o clasificare complexă a reprezentărilor colective ca cea pe care societatea a moştenit-o în lunga să istorie.

Dar acest lucru nu implică sub nici o forma că minţii individuale îi lipseşte facultatea înnăscută de a opera clasificări; şi, în orice caz, ar fi dificil de imaginat cum un individ ar putea şi să recunoască o clasificare dacă mintea să n-ar fi în mod înerent căpabila să efectueze operaţiile esenţiale prin care sunt constituite clasele. (XXVI-XXVIII)

Adică, indiferent de contribuţia "societăţii", mintea individuală trebuie să aibă facultăţi specifice înainte şi independente de orice organizare socială. Mintea omenească trebuie să aibă capacitatea de a procesă informaţii referitoare la mediul său spaţial şi de a observa obiecte importante din acel mediu, precum şi, citându-l pe Needham, "o capacitate înnăscută de a învăţa să opereze clasificări". Fără îndoială, concepţia lui Needham cu privire la aceste facultăţi este mai largă şi mai puţin modulară decât cea a lui Cosmides şi Tooby, dar ideea de bază este aceeaşi.

6.

Astfel critică adusă de psihologia evoluţionistă antropologiei structurale - faptul că este determinata prea mult de "cultural" - este anunţată de critica făcută de însăşi antropologia structurala încercării radicale a lui Durlheim de a deriva întreaga gândire umana din unică variabila independenţa a "socialului". Deoarece ipoteza lui Durkheim nu reuşeşte să exprime relaţia dintre social şi individual, este încompatibila cu studiul empiric al conportamentului fiinţelor omeneşti nu doar în contextul psihologiei evoluţioniste, ci chiar în cel al MSSS.

Dar deşi criticile sunt asemănătoare, soluţiile propuse nu sunt. Acolo unde psihologia evoluţionista retrogradează socialul la stadiul de mediu cultural pentru adaptarea minţii individuale, antropologia structurala, negând posibilitatea de a considera fie socialul, fie psihologicul drept variabila independenta, se mulţumeşte să explice "structurile" care se află dincolo de ele.

Cred că exista o soluţie alternativă care ne permite să protejam întuitia antropologică esenţială a lui Durkheim şi Mauss de critică empirică în fata careia, în forma să înitiala, este mult prea vulnerabila. Reconsiderându-l pe Durkheim din perspectiva antropologiei originii, putem arata de ce, în ciuda tratării abstracte a individului social, care fără îndoiala a făcut inevitabila îndelunga dominaţie a relativistului MSSS asupra ştiinţei sociale, ideea fundamentală a operei lui Durkheim nu poate fi atacată de critica depreciatoare a psihologiei evoluţioniste.

Reconsiderarea pe care o sugerez începe prin violarea tabu-ului lui Durkheim referitor la originea reprezentărilor sacre prin care socialul este creat că o realitate umana conştienta. Durkheim pretinde că "nu a existat un anumit moment când religia a început să existe... Că orice instituţie umană, religia nu a început undeva. De aceea, toate speculaţiile pe această temă pot fi eliminate"(EF20).El vrea "să ajung[ă] cât mai aproape de origini" prin studiul datelor empirice, dar nu să facă speculaţii asupra originii. Totuşi, aşa cum Durkheim recunoaşte în alte situaţii, numai considerând societatea omenească drept un fenomen ce apare în timp vom putea înţelege beneficiile fundamentale pe care aspectele sale tipic umane - limba, religia, şi alte forme de reprezentare - le oferă membrilor săi.

Este de neconceput ca adaptările noastre fizice şi mentale la limba - larinxul coborât studiat de Philip Lieberman, zonele Broca şi Wernicke ale creierului - să fi evoluat înainte de însăşi folosirea limbii. Această folosire trebuie să fi devenit adaptabila înainte de orice adaptare proiectată să o înlesnească. Durkheim este în mod constant preocupat de "reprezentă-rile"colective, dar este puţin interesat de limba în sine, că şi cum nu ar fi nevoie să fie explicată geneza evolutivă a celui mai important mediu pentru aceste reprezentări. Totuşi importanţa crucială a acestor reprezentări pentru ordinea socială sugerează că ele însele au fost materialul originii limbii, şi că socialul este dependent de existenţa limbii ca purtătoare a acestor reprezentări. Dacă aşa este, atunci suntem obligaţi să fondăm studiul empiric al culturii omeneşti, chiar al celei "elementare", pe o ipoteză ce priveşte originea **simultană** a limbii şi a reprezentărilor sacre ce formează conştiinţa socială.

Nici o încercare de a spune povestea originii limbii şi a culturii nu poate vreodată scăpa de paradoxul 'oul său găina', în care explicarea originii lucrului care dă naştere implică propria sa existenţă; dar - şi aceasta este controversa principală - miezul acestor relatări nu este absolut deloc invalidat de acest fapt. Cultura - limba şi sacrul - are în primul rând puterea de a suspenda; naşterea culturii este un non-eveniment al lumii naturale a dobândirii care face loc pentru o noua forma de evoluţie socială sau culturală ce vine la rând să conducă evoluţia umană biologică. Repartizându-i sacrului social al lui Durkheim ipotetica funcţie creatoare nu numai de protejare a societăţii omeneşti împotriva "tendinţelor antagonice", cât şi de *generare* a acestei societăţi pentru a-i feri pe membrii speciei noastre de autodistrugere prin aceste mult prea familiare "tendinţe", nu numai că putem să apărăm sacrul social al lui Durkheim de critica psihologiei evoluţioniste, dar putem şi să mijlocim un dialog real între o antropologie umanistă şi ştiinţa evoluţionistă.

7.

Când, în 1972, René Girard şi-a formulat modelul generativ al sacrului în *Violenţa şi sacrul*, el s-a dovedit a fi adevăratul succesor al lui Durkheim în antropologia franceza. Pentru Girard, sacrul este esenţial pentru funcţionarea societăţii omeneşti pentru că numai el poate să ne protejeze de autodistrugere prin violenta mimetică. Ceea ce îi lipseşte concepţiei lui Girard, dar poate fi cercetată pe baza operei sale, este o ipoteză cu privire la originea limbii şi a altor forme de reprezentare. Dacă limba s-a născut ca un mijloc de a suspenda violenţa mimetică, atunci chiar acea libertate de gândire generala care este baza intuitivă centrală a MSSS deriva din adaptabilitatea culturala, dacă nu chiar în primul rând genetică, a originii reprezentării. A raţiona în acest mod înseamnă a respinge relativismul însipid al conceptului de *tabula rasa* fără a nega său a ignora libertatea şi variabilitatea fiinţelor umane individuale şi culturile lor.

Mi se pare a fi cel mai bun mod de a-şi însuşi, şi de a onora, moştenirea lui Durkheim.

Note:

1. Termeni creaţi de cei doi autori, pentru a se referi la produse secundare, derivate, lipşite de funcţie (n. trad.)

---

* Eric Gans activează în cadrul Departamentului de Franceză, Universşty of California, Los Angeles

** text preluat din *Antropoetics. The Electronic Journal of Generative Anthropology,* 6, number 1 (spring / summer 2000) şi publicat cu permisiunea autorului.

Traducere: Ada Bratu

Centrul Judeţean pentru Conservarea şi Promovarea Culturii Tradiţionale Dolj

Opinii

Fundamentele filosofice pentru dimensiunea estetică

Edwin MICEWSKI

Natura esențială a artei, incluzând criteriul de artă ca şi potențialul acesteia de a se realiza, a fost întotdeauna un subiect de reflecție filosofică. Filosoful ungar şi teoretician al artei, Georg Lukacs, se întreba la începutul lucrării lui neterminate "Filosofia artei": "Operele de artă există – dar cum sunt ele posibile?" În aceasta afirmație succintă, Lukacs comprimă multe dintre problemele fundamentale cu care trebuie să ne confruntăm în formularea unui mod de abordare a protecției artei şi a moştenirii culturale.

Afirmația lui Lukacs poate fi extinsă pentru a ilustra problema în felul următor: în timp ce nimeni nu pune la îndoială faptul că există opere de artă în lume, noi încă nu avem răspunsuri universal recunoscute la întrebările următoare: Ce este arta, cu exactitate? Ce se înțelege prin artă? Care este scopul operelor de artă? Cine se poate numi artist? Şi, în cele din urmă, este vreun criteriu pentru a judeca obiectiv o operă de artă? Toate aceste întrebări, şi probabil multe altele, au fost şi încă mai sunt – poate mai mult ca niciodată – subiectul unei dezbateri extrem de controversate.

Exprimată în forma sa cea mai simplă, problema protecției culturale implică protejarea operelor de artă, oricum ar fi ele definite, de la distrugere sau demolare. În esență, este o chemare morală adresată umanității pentru a-şi proteja propria moştenire culturală – o chemare morală care implică înțelegerea noastră cea mai adâncă a esteticii şi angajamentul cel mai profund la o etică ce ne poate cere să sacrificăm bogăție, sănătate şi uneori chiar viața pentru a păstra arta. Cum suntem la începutul celui de-al douăzeci şi unulea secol, aceasta nu mai este o întrebare abstractă, ci una care ne este din ce în ce mai mult impusă într-un sens real şi practic. Protecția artei este din ce în ce mai mult acceptată ca scop pragmatic în agenda politică a lumii. Şi el este, mai mult decât atât, unul extrem de complicat de noua față a conflictului armat şi a războiului, ca şi de lumea transformată a securității cu care ne confruntăm.

Pentru a pune bazele filosofice privind aspectele estetice ale protecției proprietății culturale, trebuie să se răspundă la întrebarea crucială privind modul în care sarcina etică de a proteja şi păstra bunurile culturale este asociată cu valoarea estetică, valoare care face ca aceste obiecte să merite să fie protejate şi păstrate. Dacă acest merit constă în valoarea estetică inerentă a bunurilor culturale, atunci problema poate fi rezolvată doar prin surprinderea adevăratei naturi a artei – prin care înțeleg scopul şi semnificația acesteia pentru umanitate în cadrul întregului univers al existenței noastre.

Prin urmare, scopul acestei lucrări este acela de a aduce lumină asupra esenței artei şi asupra relației acesteia cu etica şi estetica, precum şi acela de a atinge anumite probleme ontologice şi epistemologice inerente subiectului. Țelul meu specific este de a oferi o bază teoretică mai profundă, plecând de la conceptele de artă ale civilizației occidentale, pentru abordări practice privind constituirea unei etici pentru protecția obiectelor de artă şi pentru moştenirea culturală, ca şi acela de a oferi o bază pentru educarea oamenilor, având în vedere motivul pentru care producțiile culturale trebuie să fie protejate.

Dimensiunea etică

În general, despre etică se crede că se ocupă cu modul de formare a binelui şi răului în relațiile umane, şi despre război şi conflictul armat că au ca temă distrugerea. Totuşi, realitatea este că războiul în sine, ca aproape tot ceea ce priveşte conflictul armat şi războiul, are o dimensiune etică, pentru că îi afectează pe ceilalți într-un mod cu adevărat esențial. O responsabilitate morală încă şi mai profundă pare să se dezvolte când este vorba despre probleme de viață şi de moarte, când acțiunea umană implică expunerea vieții cuiva şi, poate mai decisiv, a vieții celorlalți la amenințările şi pericolele unui mediu potențial violent. Astfel, la prima vedere pare să nu fie o sarcină prea dificilă să stabileşti bazele pentru protecția proprietății culturale în cazul unui conflict armat.

Aşa cum ştim din conflictele recente, justificările politice pentru trimiterea trupelor pentru îndeplinirea Operațiunilor de Susținere a Păcii au avut la bază mai ales considerente etice; de exemplu, pentru a salva vieți, pentru a opri suferința umană, pentru a pune capăt represiuniii fizice asupra grupurilor etnice şi religioase, sau ca să preîntâmpine apariția unor atrocități viitoare. În limbajul filosofiei politice putem spune că provocărilor securității şi păcii lumii de azi le-au fost aplicate într-o formă modificată criteriile *Jus ad bellum* ale teoriei

Dumitru MECA şi Cosma POPESCU-Arhiva CCP Dolj

Războiului Sfânt (Micewski 2001: 9-14).

În timpul misiunilor militare, criteriile principiului *Jus in bello* trebuie să fie incluse în acțiunile formațiunilor militare, în comportamentul dintre combatanți, în tratamentul ne-combatanților şi în tot ceea ce înseamnă a rămâne uman în condiții adesea inumane (Micewski 1998:163-180). Tocmai în această zonă de *Jus in bello* a conflictului armat şi a războiului, provocarea atât a distrugerii cât şi a protecției artei, a proprietății culturale şi a moştenirii câştigă cea mai importantă semnificație.

Cu privire la produsele care sunt rezultatul eforturilor culturale umane, ne putem gândi că aceste produse nu sunt, chiar şi când admirăm frumusețea şi sublimitatea lor, până la urmă, materie vie. În fața războiului şi a luptei – când viețile umane şi suferința sunt în joc – poate deveni chiar greu de înțeles de ce nu ar trebui să distrugem oricare din aceste monumente anorganice, dacă acest lucru ne ajută să salvăm viețile propriilor noştri soldați. Mai mult decât atât, atât combatanți cât şi necombatanți pot să considere foarte bine distrugerea proprietății culturale justificabilă atâta timp cât este dăunătoare adversarului sau poate aduce vreun beneficiu tactic.

Totuşi, tocmai în acest moment de criză valoarea obiectelor fără viață atrage după sine riscul sau pierderea vieților umane, valoarea bunurilor culturale pătrunde în domeniul etic şi întâlneşte o orientare umană morală. Ce ar fi dacă un individ, sau o entitate socială sau politică, adoptă o abordare "scopul scuză mijloacele" în comportamentul personal sau în luarea de decizii militare şi politice? Ce ar fi dacă cineva găseşte acest principiu de importanță (care este încă dominant printre realişti sau neo-realişti în relațiile internaționale), ca fiind o maximă etică justificabilă, şi se comportă ca atare? Cum poate evidenta lipsă de scop practic a operelor de artă să reziste în fața acțiunii umane care este condusă de impulsuri şi aspirații de natură utilitară şi profitabilă?

Dimensiunea estetică

Când stăm în fața unui monument extrem de vechi şi ne gândim la cei care l-au ridicat, cu greu putem crede că cei care l-au construit s-au gândit numai la ei, la scurta durată a vieții lor, la efemera lor existență, sau numai la scopul aparent de a se simți bine şi la masele de contemporani ai lor. Simțim că scopul lor profund trebuie să fi inclus o intenție de a vorbi urmaşilor lor sau posterității în general. Timpul şi din nou noi suntem învinşi de sublimitatea prin care generațiile mai timpurii au încercat să contribuie la conştiința unită a omenirii.

Şi de fapt obligația artelor de a reprezenta nu numai frumosul, ci şi adevărul şi binele, a fost parte din tradiția occidentală chiar de la început. KALOGATHEIA, unitatea binelui şi frumosului, a fost idealul Occidentului începând de la Platon. Aristotel a cerut în *Poetica* sa ca MIMESIS, imitația, în artă să depăşească simpla contrafacere a naturii şi să urmărească o realitate construită ideal. Filosoful german din secolul al nouăsprezecelea, Arthur Schopenhauer, a fost cel care a extins „doctrina de idei" a lui Platon la o metafizică a artei şi a frumosului. În concepția sa, sarcina artistului era tocmai aceea de a reprezenta imaginea ideală a „ideilor". Ideile înțelese ca paradigme eterne, care nu încetează niciodată să existe, tipare nemuritoare, pentru orice manifestare individuală în această existență pământească efemeră. Deşi în cel de-al doilea caz, totul este în mod inexorabil supus schimbării în timp – spațiu şi cauzalității, opera de artă ne dă un sens al unei lumi în care acele condiții de individualizare au încetat să existe, o lume în care toate individualizările s-au reîntors la o unitate şi unicitate adevărate (Schopenhauer 1969).

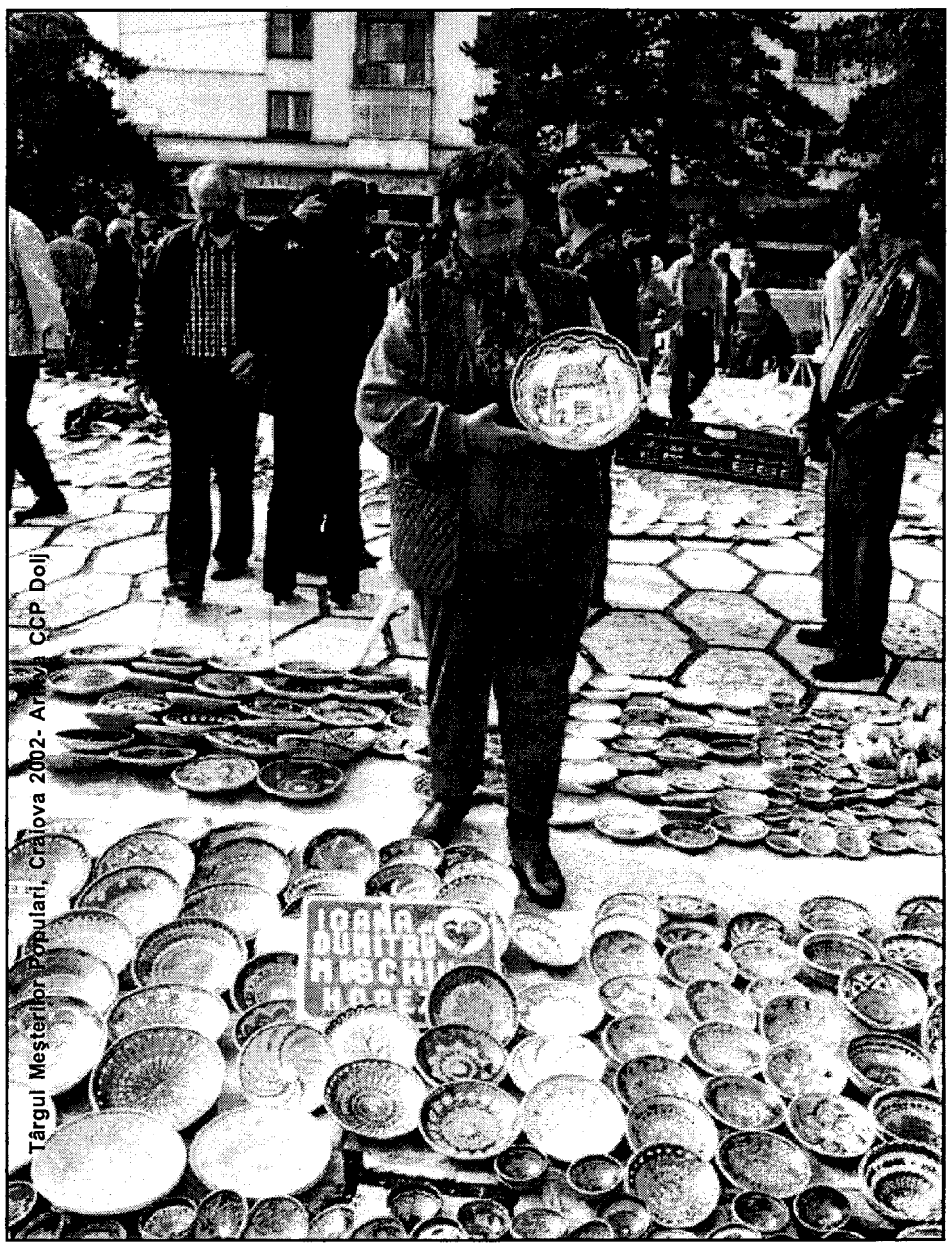
De fapt, numai atunci când considerăm operele de artă drept „victorii ale spațiului asupra timpului" şi ca ceva care îşi găseşte meritul şi valoarea în afara legăturii empirice dintre cauză şi efect, ne apropiem de sensul profund şi, într-adevăr, dreptul moral al artei. În acest sens gândirea vestică a generat un drept moral pentru protecția artei. Efortul profund pe care îl simțim azi pentru protejarea şi păstrarea operelor de artă pare să decurgă din faptul că în artă găsim necesitatea internă a tuturor dezvoltărilor istorice manifestate, mai ales că arta este un fenomen, dacă nu chiar fenomenul primordial al umanității, dincolo de toate relațiile de cauză şi efect.

„Numai artele pot duce la unitatea dintre ființele umane şi umanitate", spune Friedrich Schiller în scrisorile lui despre formarea estetică a umanității (Schiller 1965, scrisoarea a noua). Dacă drumul spre bine trece prin frumos, atunci operele de artă devin lucruri care ajută la crearea unei umanități mai bune. El continuă să argumenteze că acest concept ideal de artă nu trebuie niciodată să implice numai impacte asupra prezentului, ci mai degrabă puterea lui formativă pentru a direcționa încrederea şi conducerea omului spre etern.

Acest lucru se bazează pe noțiunea de "realitate divizată" a lui Immanuel Kant care este caracterizată de tensiunea dintre sensibilitate şi raționalitate (Kant 1963:[429]). Prăpastia dintre determinarea naturală şi libertate este atât reconciliată cât şi unită de şi prin opera de artă frumoasă. "Frumusețea naturii" (*das Naturschöne*) – prin care se înțelege frumusețea care se dezvăluie în fața ochilor noştri în natură fără intervenția umană - ne dă prima idee a înrudirii dintre sentimentul estetic şi cel moral.

Prima condiție pentru moralitate, oricum, este libertatea. Dar libertatea nu poate exista decât prin intermediul influenței umane. Acest lucru duce la frumusețea artei (*dem Kunstschönen*), care creează o idee de realitate pentru care nu există corespondență în natură. Opera de artă culturală este un semn al binelui moral care evocă o unitate în inima umană care nu poate fi găsită în afara lumii artelor culturale. Astfel, contrar fundalului acestei teorii, etica şi estetica sunt cumva interşanjabile. Când Arthur Schopenhauer afirmă că "existența umană, în cele din

a protecţiei proprietăţii culturale


Târgul Meşterilor Populari, Craiova 2002- Arhiva CCP Dolj

urmă, este justificabilă doar ca fenomen etic" (Schopenhauer 1995: 200) pare să ajungă la miezul cel mai adânc al existenţei noastre. Şi Nietzsche ajunge acolo când afirmă că "nu este decât un fenomen estetic faptul că existenţa şi lumea sunt etern justificate"(Nietzsche 1993:32).

Pe măsură ce înţelegem scopul final al existenţei umane în adevărata sa formă filozofică, putem afirma – în termeni mai romantici – că realizarea artei este o manifestare a absolutului într-o existenţă lumească trecătoare. Prin urmare, marile creaţii artistice sunt incomparabile, nemuritoare şi iremediabile. Scopul marii arte este de a reprezenta perfecţiunea şi unitatea într-o existenţă lumească imperfectă, iar armonia operelor de artă trebuie să includă ceea ce este specific uman, respectiv moralitatea ca inferenţă a libertăţii. Frumosul, reprezentat de şi printr-o operă de artă, este deci "libertate în aparenţă", manifestare a semnificaţiei şi scopului suprem al existenţei umane în reprezentare senzuală, altfel spus, "spiritualitate construită" (Nietzsche 1993:32).

Fără îndoială din acest motiv marele morfologist al culturii occidentale, Oswald Spengler, argumentează în lucrarea sa epocală, *Der Untergang des Abendlandes* (*Declinul Occidentului),* că de-a lungul secolelor sensul cosmopolitanismului fiinţelor umane superioare şi-a găsit întotdeauna expresia simbolică în artele frumoase şi printre acestea, în primul rând în artele plastice şi în cele grafice. El insistă de asemenea asupra faptului că "Arhitectura monumentală a fost mama tuturor artelor viitoare" (Spengler 1972:289), sugerând faptul că nici o artă semnificativă nu s-a repetat vreodată. Monumentele antice sunt unice şi o renaştere a oricărei arte antice este un vis care nu se va mai întâmpla niciodată. Astfel, se pare că vrea să ne spună, când o mare operă de artă este pierdută sau distrusă, o parte foarte reală şi de neînlocuit a umanităţii noastre este pierdută.

Ceea ce toate aceste gânduri, mai degrabă ideale, înseamnă pentru procesele de educare şi formare atât a personalului militar cât şi a celui civil, include o serie de întrebări, printre care amintim: Putem noi distruge monumentele culturale ca să păstrăm viţile umane? Putem noi distruge monumentele culturale ca să atingem obiectivele contemporane? Cum putem noi oare transmite conceptul unei „etici a esteticii" pentru protecţia vestigiilor de cultură materială ale omului? Cum putem noi insufla un sens al responsabilităţii faţă de comorile culturale dincolo de graniţele culturale şi politice? Aceste probleme constituie agenda pentru dezvoltarea unei etici a esteticii.

O dimensiune contemporană

În sfârşit, ca să aducem subiectul nostru în contextul lumii moderne, este necesar să vedem că, în plus faţă de etică şi estetică, există şi o dimensiune atât ontologică, cât şi epistemologică a acestei probleme. Acest lucru este important pentru că noi trăim într-o lume în care entităţile sociale şi politice sunt din ce în ce mai mult caracterizate de procese de informare tehnică şi comunicare. Aceste trăsături ale societăţii creează un fenomen care ar putea fi desemnat ca 'mediatizare'? Prin 'mediatizare' înţeleg bombardamentul constant al simţurilor noastre cu imagini (virtuale) pe care noi le luăm drept realitate. Această trăsătură a lumii moderne produce ceva care are o semnificaţie importantă cu privire la arte şi alte produse ale eforturilor culturale umane – un fel de "imaterializare" a realităţii, adică disoluţia materialităţii spaţiale într-o formă bidimensională.

Un rezultat al acestei imaterialităţi este acela că monumentele şi clădirile arhitectonice recâştigă o semnificaţie materială într-o realitate plictisitor de imaterială, că merg mult mai departe de scopul lor funcţional şi artistic. (Şi acest fenomen, la fel ca o remarcă adiacentă, aduce în discuţie modificarea ordinii priorităţii artelor, adică transformarea arhitecturii – cea mai slabă artă printre artele plastice şi grafice, aşa cum a fost desemnată de-a lungul secolelor – într-o artă care se regăseşte acum în centrul interesului cultural şi artistic de azi.)

Concluzie

Nefericita distrugere reală a bunurilor culturale, a bunurilor cu adevărat materiale şi fizic vizibile, în conflictele violente recente pune din nou accent pe subiectul nostru peren. Mai mult, modificarea epocală a conceptului privind modul în care trăim experienţa realităţii fizice este poate un motiv şi mai profund care să ne inspire să protejăm moştenirea culturală. Ar trebui de asemenea să ne clarifice faptul că posibilitatea conservării virtuale a lucrurilor, sau capacitatea reproducerii tehnice, nu pot şi nu vor putea niciodată să înlocuiască importanţa existenţei fizice a operelor culturale originale.

În concluzie, atât etica cât şi estetica, şi cu atât mai mult fundamentele etice ale esteticii, nu pot şi nu vor deveni niciodată subiectul unei dovezi ştiinţifice, deoarece ştiinţa este incapabilă să pătrundă profunzimea fiinţei. Orizontul estetic, să-i zicem aşa, îl completează pe cel logic şi ştiinţific; în timp ce niciunul din ele nu va fi vreodată capabil să îl înlocuiască sau să-l îndepărteze pe celălalt, primul va pierde în aceeaşi măsură în care educaţia şi formarea oamenilor se concentrează asupra celuilalt.

Pentru a promova protecţia proprietăţii culturale noi avem nevoie să ne reîntoarcem la o înţelegere într-adevăr umanistă, profundă a educaţiei şi a orientării culturale.

BIBLIOGRAFIE:

1.Fellmann, Ferdinand 1996. *Der Ort der Architektur in der Medienwelt, Wolkenkuckucksheim,* 1. Jg. Heft 1, Oktober .

2.Kant, Immanuel 1963. *Kritik der Urteilskraft* (Critique of Judgmental Power), Philipp Reclam Publishing House, Stuttgart.

3.Micewski, Edwin R. 1998. *Grenzen der Gewalt - Grenzen der Gewaltlosigkeit* (Limits of Violence - Limits of Non-Violence). *Zur Begründung der Gewaltproblematik im Kontext philosophischer Ethik und politischer Philosophie*, Peter Lang Publishing Group, Frankfurt a. M., New York, Vienna.

4.Micewski, Edwin R. /**Sob**, Brigitte / **Schober**, Wolfgang (ed.) 2001. *Ethics and International Politics*, Literas Publishing House, Vienna.

5.Nietzsche, Friedrich 1993. *The Birth of Tragedy,* Penguin Group, New York.

6.Schiller, Friedrich 1965. *Über die Ästhetische Erziehung des Menschen* (On the Aesthetic Formation of Man), Philipp Reclam Publishing House, Stuttgart.

7.Schopenhauer, Arthur 1969. *The World as Will and Representation* I (transl. by E.F.J.Payne), Dover Publication Inc., New York, 1969

8.Schopenhauer, Arthur 1995. *On the Basis of Morality* (transl. by E.F.J. Payne), Berghahn Books, Oxford

9.Spengler, Oswald 1972. *Der Untergang des Abendlandes* (The Decline of the West), *Umrisse einer Morphologie der Weltgeschichte* (1923), Deutscher Taschenbuch Verlag, München.

trad. Florentina Anghel

ANTROPOLOGIA SUD-ESTULUI EUROPEI ÎNTRE RESTRUCTURAREA OBIECTULUI ŞI EXPLOZIA METODOLOGICĂ

ANTROPOEST

CRAIOVA
3 - 5 APRILIE 2003

Programul conferinţei internaţionale de etnologie şi antropologie socială şi culturală *ANTROPOEST* Craiova, 3-5 aprilie 2003:

Miercuri, 2 aprilie 2003

17.00	Sosirea participanţilor
20.00	Cina

Joi, 3 aprilie 2003

08.00	Micul dejun
10.00	Deschiderea oficială a conferinţei
10.30	Pauză de cafea
11.00	Lucrări în plen
13.00	Vernisaj expoziţie de fotografie:biserici din Voivodina
14.30	Dejun
16.00	Lucrări pe secţiuni
17.30	Pauză de cafea
17.45	Lucrări pe secţiuni
20.00	Cina
21.00	Vizionare film etnologic

Vineri, 4 aprilie 2003

08.00	Micul dejun
09.00	Lucrări pe secţiuni
10.30	Pauza de cafea
11.00	Lucrări pe secţiuni
12.00	Turul oraşului
14.30	Dejun
16.00	Lucrări pe secţiuni
17.30	Pauza de cafea
18.00	Lucrări pe secţiuni
20.30	Cina festivă

Sâmbătă, 5 aprilie 2003

08.00	Micul dejun
09.00	Prezentarea raportului pe secţiuni
10.00	Pauza de cafea
10.30	Concluzii finale – Declaraţia Conferinţei
12.00	Masa de prânz
13.00	Plecarea participanţilor

Esem

Filozofia sărbătorii

Constantin MIHAI

Existența unei societăți tradiționale – îndeosebi cea de tip patriarhal – gravitează în jurul misterului, a tainei de a intra în conjuncție cu sacru prin atmosfera de sărbătoare ce domină starea individului în momente esențiale ale vieții.

Vasile Băncilă ne propune redescoperirea unui tip de sărbătoare care constituie „esența şi apogeul moravurilor". Spațiul patriarhal este un model de echilibru social şi are ca fază de exprimare a tainei o realitate intrinsecă: sărbătoarea.

„Sărbătoarea, realitatea sărbătorească, simțul festivizării vieții devine un principiu pe care caută să-l introducă în ordinea existenței cât mai mult cu putință" (Băncilă 1996:55).

Sărbătorile păgâne erau excesive, cuprinzând spectacole de falagogii, căci ființa umană profită de orice oportunitate pentru manifestarea instinctelor. Oricum, ele se adresau zeilor, divinităților naturii, secvențelor evenimențiale importante pentru un ciclu ontic şi implicau o angajare metafizică, o proiecție spre Cosmos(în special cele adresate zeilor sau naturii).

Vasile Băncilă surprinde dominantele sărbătorii creştine, care implică clipe de trăire spirituală maxime şi implică o participare profundă din partea celui care o întâmpină. În existența obişnuită, „nesărbătorească" se manifestă trei idei ale conştiinței: ideea limitelor, contradicțiilor şi mizeriilor propriului eu, starea conflictuală cu societatea, cu semenii, precum şi ideea raportului dintre eu şi natură, raport în care fie noi contrariem realitatea, fie noi suntem contrariați de realitatea înconjurătoare (Băncilă 1996:56).

La nivelul sensibilității colective a societății tradiționale, sărbătoarea reprezintă coborârea transcendentului în imanent, prin relevarea actului kenotic (purcederea Duhului Sfânt în ființa umană).

„Sentimentul densității, al plenitudinii existenței, afirmă Băncilă, se uneşte cu acela al degajării ei de gravitare telurică şi de cantonare locală" (Băncilă 1996:57).

Există, totuşi, în acest regim al plenitudinii, o reliefare a prezenței sacrului în Univers. Într-un anumit fel este vorba de o reîncărcare a potențialului sacrului, de o reactualizare de o revigorare a Cosmosului întreg (Gusdorf 1996:69). Această reactualizare a Cosmosului constituie funcția primordială a sărbătorii în viața societății tradiționale(arhaice).

Sărbătoarea reprezintă, după Georges Dumezil, „momentul şi procedeele prin care Marele Timp comunică cu timpul curent obişnuit, primul golindu-şi în cel de al doilea o parte din conținut: grație acestei osmoze, oamenii pot să acționeze asupra ființelor, forțelor, evenimentelor de care primul e plin" (apud Gusdorf 1996:69). Astfel, sărbătoarea, după Georges Dumezil, realizează o deschidere spre Marele Timp.

Sărbătoarea se manifestă asemenea unei liturghii, a unui fenomen complet, punând în funcțiune întregul mecanism societal.

Comunitatea acționează ca o comuniune, existența ei fiind deplin transfigurată (Gusdorf 1996:69).

Practica sărbătorii creştine presupune sublimarea vieții religioase a individului care poate reface legătura cu divinitatea; ea este, în acelaşi timp, o anticipare terestră a raiului.

Sărbătorile folclorice româneşti resimt un suflu cosmic şi religios întrucât percepția colectivă, dominantă este aceea că profanul devine religios când adânc; tot ceea ce este sărbătoare nu se poate înțelege fără aura conferită de nucleul teologal (Băncilă 1996:62).

Ciclul sărbătorilor pascale s-a contopit cu cel creat de popor, oferind o notă specifică. Timpul prepascal este momentul de purificare spirituală înaintea primirii tainei Învierii Christice.

„Acum creştinul – spune Vasile Băncilă – se închină în fața tainelor lumii veşnice, cum alunecă apa la vale; acum sufletul său este torturat de nevoia curățirii care-l zguduie, aşa cum vântul puternic răsuceşte arborii; acum nădejdea lui caută spre cer ca florile spre soare"(Băncilă 1996:63).

Tradiția populară românească cunoaşte un Timp al Sărbătorii ,când fiecare individ trăieşte într-un spirit festiv atmosfera de mister a spațiului ce ia parte la întreaga ceremonie. Totul se derulează conform unui ritual bine definit când se face recurs la o practică a sărbătorii(a se vedea lucrarea lui P.P. Drogeanu, *Practica fericirii*). Țăranul trăieşte intens aceste momente de fericire le trăieşte armonios, căci el a realizat din existența sa o punte de sărbătoare care-i asigură drumul spre eternitate. Timpul sărbătorii nu mai este o simplă înşiruire de evenimente succesive, ci devine purtătorul unui şir de valențe de explozii festive. Căpătând respectabilitate şi organicitate, timpul se arată ca un dispozitiv ce revelează absolutul.

„Structura sărbătorii"(Gusdorf) este reglată da prezența Timpului sacralizat văzut ca o „potențare a liturghiilor cotidiene". Timpul sacralizat de care vorbeşte Henri Hubert în cadrul ritualului complex de sărbătoare marchează depăşirea depăşirea unei limite în sensul în care eternul se inoculează în mijlocul profanului. Dintr-o perspectivă antropologică, Mircea Eliade subliniază dimensiunea esențializată a timpului sacralizat care devine în contextul festivului, a ceremonialului un Timp liturgic profund, „provocând o reală" ruptură de nivel, şi conferind realității o validitate ontologică.

Timpul sărbătorii reiterează *in nuce* timpul mitic, timpul originar pe care liturghia festivă nu se mulțumeşte doar să-l evoce, ci îl recreează efectiv.

Spre deosebire de timpul ontologic parmenidian – în prelungirea celui istoric, cronologic – ,timpul sărbătorii sau timpul sacralizat, liturgic paradigmele eliedeşti reprezintă un timp al ontologiei repetării, al refacerii scenariului inițiatic. R. Caillois accentuează coordonata sărbătorii ca posibilitate de actualizare a timpului *ab initio*, *ab origine*, al acelui *Urzeit* creator care a văzut totul fixându-se în forma definitivă.

Conform viziunii lui Roger Caillois, sărbătoarea restabileşte situația – limită în care cosmosul, ordinea s-a născut din haos, ea fiind cea care a regăsit Haosul şi l-a remodelat.

Freud găsise o formulă de definire a sărbătorii în sensul unui exces permis sau chiar impus, un fel de violare a unei prohibiții; excesul făcând parte din natura sărbătorii.

Sărbătoarea semnifică o recreare, în toate sensurile termenului, vizând „irumpția sacrului în profan"(M. Eliade), în vederea restabilirii coincidenței oppositorum.

Comportamentul festiv este un comportament ritual , caracterizat printr-un cod al tradițiilor foarte precis. Sărbătoarea devine" promovare ontologică a comunității", „transcendența în act"(Gusdorf), punctând reconcilierea realului cu posibilul virtual.

Sărbătoarea poate contribui din perspectiva antropologiei sacrului la realizarea a ceea ce Costion Nicolescu numeşte o „cultură liturgică", adică „transfigurarea şi recuperarea ontologică a omului"(Nicolescu 1999:187), având drept model cultural modelul christic.

Aceasta se poate întâmpla întrucât *homo christianus* resimte modelul sărbătorii ca pe o trecere spre cosmos, existența fiindu-i raționalizată în sens spiritual.

Prin urmare, în contextul sărbătorii orice obiect, orice lucru se încarcă de semnificații profunde; nimic nu mai este opac, fragmentar deoarece particularul se circumscrie feeriei generalului.

În iconografia sărbătorii, timpul (kaipós) – Van der Leeuw – este cursul evenimentelor, acolo unde fluxul este cel mai puternic(Van der Leeuw 1940:99), readucând în atenția comunității unitatea *illo tempore*.

Liturghia sărbătorii are în intenție nu doar comemorarea creației, ci chiar reiterarea ei. Mircea Eliade notează că orice liturghie corespunde unei recreări a actului cosmogonic. Conform teoriei sale cu privire la antropologia sacrului , Anul Nou este o reluare a timpului miti, originar, adică o reiterare a cosmogoniei (Eliade 1949:89).

Alături de ceea ce constituie „duhul sărbătorii", Vasile Băncilă mai propune şi alte două paradigme specifice: declinul sărbătorii şi pedagogia ei. De-naturarea pleacă de la instituirea unei forme convenționale, care neagă nucleul Tradiției, ducând finalmente la ridiculizarea ei. Conventionalismul sau artificializarea n-a dus decât la aneantizarea ideii de sărbătoare – a se vedea ridicolul practicii comuniste de instituire a zilei femeii (socialiste), a muncitorului, practică ce a subliniat esența festivului. Realizarea unor studii detaliate asupra acestei probleme din perspectiva antropologiei ar clarifica fenomenul de alterare a structurii sărbătorii din perioada comunistă.

Tendința de nivelare a sărbătorilor creştine face ca aceasta să-şi piardă din semnificația lor inițială, iar cea ce este mai grav reprezintă amestecarea unor obiceiuri autentice cu nişte practici bizare.

Nivelarea sărbătorilor de Crăciun şi de Paşti, fără adâncirea semnificațiilor spirituale, a accentuat sincretismul acestora, manifestându-se tendința de a celebra de două ori aceeaşi sărbătoare.

„Omul de astăzi – remarcă Băncilă – suferă de o *impotență festivă*, pe când omul vechi se caracteriza prin capacitate festivă. Excepție fac în oarecare măsură sărbătorile naționale şi câteva mari sărbători religioase, dar şi aici trebuia multă pompare oficială sau din partea oamenilor de doctrină ori ai Bisericii"(Băncilă 1996:81). Declinul sărbătorii de care vorbeşte Băncilă se produce o dată cu ignorarea presupoziției inițiale a ideii de sărbătoare, care semnifică o idee de organizare plenară a existenței.

Din punct de vedere metafizic, există două poziții filozofice care pleacă fie de la realitatea obiectivă, fie de la realitatea subiectivă. Filozofia modernă – momentul inițial: cartezianismul cu silogismul său: dubito, ergo cogito › cogito ergo sum – impregnată de perspectiva subiectivistă nu poate pătrunde în structura sărbătorii întrucât eul nu adoră ceea ce consideră că este în funcție de el. Doar plecând de la premisa realității obiective, eul poate fi descoperit şi implicit existența. Acest proces al automatizării conştiinței trebuie pus în legătură cu prima modernitate – Renaşterea – deşi el a început mai înainte şi s-a consumat propriu-zis după aceea.

„Orfanismul metafizic şi moral" (Băncilă) al omului modern – şi în special al omului postmodern, al „omului recent" teoretizat admirabil de H.R. Patapievici, expresie a „barbarului intelectual" (C. Bădiliță) – a dus la o izolare flagrantă de factorul divin, de realitatea cosmică, la o solitudine generatoare de cvasiisterie filozofică. Doar depăşirea fazei ideilor clare şi distincte conduce pe omul modern la înțelegerea necesității spirituale dominante pentru o perioadă culturală fertilă. Re-activarea duhului sărbătorii se va produce prin regăsirea secretului comunicării cu zonele esențiale ale existenței, prin racordarea la o nouă orientare filozofică deschisă spre fiorul metafizic originar şi, implicit, spre principiul transcendent.

În schimb pedagogia sărbătorii meditează pentru readucerea în prim plan a conştiinței sărbătorii, a trezirii în sufletele copiilor a semnificației religioase a practicii festive (a se vedea V. Băncilă, *Inițierea religioasă a copilului*).

Băncilă propune schițarea sau chiar conceptualizarea unei filozofii a sărbătorii, plecând de la conturarea schemei de funcționare a „duhului sărbătorii". Spațiul patriarhal cunoaşte manifestarea deplină a sentimentului festiv în momentul realizării unei conjuncții a planurilor simbolice. Conjuncția acestor planuri permite, la nivelul sensibilității colective, declanşarea unui proces de conştiință ce angajează resorturile sale intime. Intrarea în acest joc metafizic este semnul coparticipării individului la evenimentul sărbătoresc.

Cunoaşterea prin sărbătoare, prin lumina ei, îl determină pe om să se simtă anonim şi adânc personal, să se simtă proiectat la dimensiunea omeniei sale. Un asemenea tip de gnoză stabileşte un raport permanent între ființa omenească şi existență, pe plan ontologic, precum şi între ființă şi întregul Cosmos ce ordonează sărbătoarea pe plan metafizic. Filozofia sărbătorii capătă semnificații speciale prin intensificarea raporturilor dintre imanență şi transcendență, căci religiosul, acționează la nivelul mentalității colective pentru a o pregătii în scopul co- participării la „duhul sărbătorii".

Există o manifestare sublimă, care în planul sensibilității, se traduce prin sentimentul de comuniune –prin cuminecare în sensul patristic al termenului – perfectă a omului cu universul şi cu

comunitatea sau cu realitatea, reprezentând pe deasupra, sentimentul acordului absolut cu tina însuți, fără contradicții şi artificialități. Sărbătoare constituie sentimentul euharistiei tuturor din acelaşi sens, ce poate să organizeze realul după un scenariu divin.

Avem unele sărbători consacrate naturii, altele transcendentului fără să exista o nepotrivire a legii naturale cu cea divină în percepția colectivă.

De exemplu, în pragul primăverii este povestea cu multiplele variante a babei Dochia, mythos-ul şi ziua Sf. Toader şi a cailor săi năzdrăvani (Băncilă 1996:59). Sărbătoarea Bunei –Vestiri nu este numai religioasă, ci este şi o sărbătoare a naturii: întreaga existență este transfigurată, toată vegetația vesteşte un Domn nou. În unele zone, există obiceiul de a se scălda în ziua de Paşti, apa fiind considerată un nou început şi având o valoare soteriologică, catharctică.

În ceea ce priveşte sărbătoarea religioasă, există practica postului, rugăciunii care implică pregătirea creştinului pentru a primi cum se cuvine Sfintele Taine, ale Naşterii şi Învierii Domnului Iisus Hristos.

La nivelul societății tradiționale funcționa ideea comunicării cu lumea de dincolo, întreținută de cultul morților.

Astfel, în unele zone, țăranii luau masa în cimitire, pe velințe, pe fețe de masă, ştergare aşezate frumos pentru a se bucura împreună cu morții în acele clipe sfinte (Băncilă 1996:61).

Imediat după Paşti începe „Săptămâna luminată", când oamenii simt că se încarcă de o lumină adevărată, venită din altă lume, lumină ce le conduce existența.

Filozofia sărbătorii conceptualizată de Vasile Băncilă se plasează sub semnul sacrului, sub aura luminii transcendente care re-semantizează existență umană, conferindu-i un sens peremptoriu.

Practica sărbătorii oferă momente unice în destinul omenesc, deschizând posibilitatea unei raportări la marea Sărbătoare: implicarea în aventura refacerii scenariului simbolic de creare a cosmosului.

Invocarea duhului sărbătorii este şansa revenirii noastre la fondul Tradiției şi la dialogul cu marile regiuni ale existenței.

Metafizica sărbătorii, dincolo de morala şi pedagogia festivă, asigură echilibrarea sau echilibrul din perspectiva ontologiei a ființei cu realitatea înconjurătoare, modelând exemplar existența umană.

Reorganizarea structurală sau reaşezarea în plan axiologic a invariantelor ontice se produce în contextul festiv al declanşării fiorului metafizic originar.

Băncilă propune dezbaterii teze extrem de interesante şi actuale înaintea formulării lor în alte spații culturale. De pildă prin paradigma „declinului sărbătorii", Băncilă oferă o analiză inedită a „omului unidimensional" teoretizat, ulterior, şi de Marcuse, iar prin paradigma anterioară, cea a „duhului sărbătorii", filozoful român anticipează şi chiar depăşeşte observațiile de pionierat ale lui Karl Kereny despre natura festivului.

Filozofia sărbătorii constituie o încercare de rememorare a experienței sacrului, de readucere a noimei, a rostului lumii la valențele modelizante inițiale, o încercare de punctare, doar şi pentru câteva clipe a eternității. Saltul spre ideea de transcendență nu se realizează decât prin dimensiunea practicii festive, a superbiei sale ca „practică a fericirii".

BIBLIOGRAFIE:

1.**Băncilă**, Vasile 1996. *Duhul Sărbătorii*, Bucureşti, Anastasia.

2.**Eliade**, Mircea 1949. *Le mythe de l'eternel retour*, N.R.F.

3.**Gusdorf**, Georges 1996. *Mit şi metafizică*, Amarcord.

4.**Nicolescu**, Costion 1999. *Spre o cultură liturgică*, Bucureşti, Anastasia.

5. **Van der Leeuw** , L. 1940. *L'homme primitif et la religion*, Paris, P.U.F.

AGENDA CULTURALĂ - CCP DOLJ
aprilie-decembrie 2003

Conferința Internațională de Etnologie şi Antropologie ***"ANTROPOEST*** *– Antropologia sud-estului european între restructurarea obiectului şi explozia metodologică"*
Data: 3-5 aprilie 2003
Locația: Craiova

Un folclorist doljean – Nicolae Dumitraşcu – ceremonie de comemorare, amplasarea unei plăci comemorative
Data: 4 aprile 2003
Locația: Boureni

Elemente de maximă ritualizare ale ciclului pascal: Joia Mare – cercetare de teren, realizarea unui film etnologic la vlahii de pe Valea Timocului
Data: 24 aprile 2003
Locația: Iasanovățul Mare, Valea Timocului Sârbesc, Iugoslavia

Festivalul Concurs Național al Interpreților Cântecului Popular Românesc "MARIA TĂNASE" – ediția a XVII-a
Data: 2-7 iunie 2003
Locația: Craiova

Festivalul "Alaiul Căluşului Oltenesc"
Data:15 iunie 2003
Locația: Craiova

Participare la Festivalul Național de Folclor MAMAIA 2003 – este firesc ca şi județul Dolj să fie reprezentat cum se cuvine la acest important festival. De aceea, în colaborare cu Primăria Comunei Goicea, vom deplasa la Mamaia Ansamblul Folcloric "Marin Chisăr"
Data: iulie 2003
Locația: Mamaia

**Campanie de cercetare de teren:*
"Istorie şi memorie în spațiul rural-urban din Oltenia : 1940-1960" – anchetă de istorie orală
"De la rit la spectacol" – Perspective antropologice asupra nunții în Dolj la începutul mileniului al III-lea – cercetare monografică a evoluției unui rit de trecere
"Asta-i hora horilor" – forme de manifestare ale dansului tradițional de pe Valea Dunării
*Acest punct conține cele trei proiecte de cercetare ale CCP Dolj care demarează în 2003 şi care se vor întinde pe parcursul a trei ani fiecare. Ele acoperă integral perioada de vară toamnă, - perioadă în care se vor efectua anchete de teren în diferite localități ale județului Dolj.

Veşnicia s-a născut la sat – salon de fotografie etnografică
Data: 10 septembrie 2003
Locația: Craiova

Sărindarul de Obşte – în cadrul campaniei de cercetare complexă a microzonei etnografice a Văii Dunării, se va reveni pentru filmări în comuna Desa. Se completează astfel fişa monografică a unuia dintre cele mai arhaice şi mai puternic socializate ceremonialuri: *Sărindarul de obşte.*
Data: septembrie 2003
Locația: Desa

Târgul meşterilor populari- colaborare la realizarea proiectului. Titular de proiect: Muzeul Olteniei, Secția de Etnografie.
Data: 24 0ctombrie 2003
Locația: Craiova

Salonul de iarnă al artiştilor amatori – reluarea uneia dintre cele mai prestigioase reuniuni de artă plastică din Dolj, consacrată de Galeria "Cromatic" a CCP Dolj. Dacă Sala ARTA 1 şi Muzeul de Artă se dedică artiştilor profesionişti, este datoria noastră să conservăm unica manifestare dedicată amatorilor.
Data: decembrie 2003
Locația: Galeria "Cromatic"- CCP Dolj

Festivalul de Colinde şi Muzică Sacră
Data: 4-6 decembrie 2003
Locația: Craiova

Nota bene: *"Agenda Culturală 2003" îşi propune doar sintetizarea principalelor proiecte pe care Centrul Creației Populare Dolj le are de realizat în 2003. Evident, pe lângă toate aceste proiecte, prin activitatea sa curentă de cercetare, conservare şi valorificare, CCP Dolj se mai implică şi în parteneriate menite a contribui la realizarea unor programe şi proiecte culturale ale altor instituții de profil. Totodată, "Agenda Culturală" nu cuprinde planul editorial 2003. În acest sector ne-am propus editarea şi tipărirea a 4 numere din revista "ARCHE" şi a 2 numere din volumul academic de studii "Symposia. Caiete de etnologie şi antropologie". În funcție de fondurile disponibile, vom încerca şi editarea unei monografii săteşti, conform planului de acțiune privind colectarea şi valorificarea monografiilor săteşti din Dolj.*

Ofertă editorială

Institutul de Istorie "A. D. Xenopol" anunță pregătirea unui nou număr al revistei "Xenopoliana", editată de Fundația Academică omonimă, având tema ***"Memorie şi uitare în istorie românilor"***. Problematica memoriei a mai făcut obiectul preocupărilor ştiințifice în numerele anterioare ale revistei, iar editorii consideră că este momentul construirii unui răspuns mai articulat şi mai cuprinzător asupra acestui vast şi interesant domeniu.

Tema se pretează la o abordare multidisciplinară aşa încât îi rugăm pe cei interesați - istorici, sociologi, psihologi, politologi, antropologi ş.a. - să contribuie cu articole şi recenzii. Termenul limită până la care pot fi trimise materialele este 15 mai a.c. Articolele, de preferință în format electronic, pot fi expediate pe adresa Institutului de Istorie "A. D. Xenopol" (Iaşi, str. Lascăr Catargi nr. 15) şi/sau persoanei de contact, cercet. şt. Adrian Cioflâncă, pe adresa de email: **adrian_cioflanca@hotmail.com**.

Director,
Prof. dr. Alexandru Zub

Stimați colegi,

Ne-ar face mare plăcere dacă ați accepta invitația de a colabora la publicațiile instituției noastre care încearcă să găzduiască deopotrivă etnologi, antropologi, istorici, sociologi, lingvişti şi filosofi, într-un demers pluridisciplinar care să promoveze noi obiecte de studiu şi noi direcții.

Instituția noastră editează doua reviste: ***ARCHE. Revistă de etnologie şi antropologie*** (16 p., aparitie trimestrială) şi ***SYMPOSIA. Caiete de etnologie şi antropologie*** (350 p., apariție semestrială).

Temele următoarelor numere vor fi:

ARCHE. Revistă de etnologie si antropologie, (fostă 'Suflet Oltenesc'):

- nr. 2/2003, *"Rural şi ruralitate în spațiul românesc. Dimensiuni, percepții, reprezentări"* (data limită 25.05);
- nr. 3/2003, *"Comunitate , sociabilitate şi solidaritate în spațiul rural şi urban"* (data limită 25.07),
- nr. 4/2003, *"Cultură tradițională / cultură populară. Paradigme, controverse, revizuiri"* (data limită 30.09).

SYMPOSIA.Caiete de etnologie si antropologie, la nr. 2/2003 din cu tema *'Spațiu rural / spațiu urban. Forme de construire a identității în Europa de Sud/ Est'* (acceptăm materiale în franceză, engleză, română-acestea din urmă însoțite de un consistent rezumat în limbile străine mai sus precizate).

Pentru detalii privind redactarea textelor şi modalitatea de trimitere, precum şi pentru orice alte informații, vă rugăm să ne scrieți pe adresa redacției.

Am primit la redacție:

1.Academia Română, Institutul de Etnografie şi Folclor "C.Brăiloiu", col. Corpus de documente etnografice, *Sărbători şi obiceiuri. Răspunsuri la chestionarele Atlasului Etnografic Român*, vol. 2, Banat, Crişana, Maramureş, Bucureşti, Editura Enciclopedică,
2002, 320 p..

2.Alina Ioana Ciobănel, *Înrudire şi identitate*, Bucureşti, Editura Enciclopedică, 2002, 320 p.

3.Doina Işfănoni, *Interferențe dintre magic şi estetic în recuzita obiceiurilor tradiționale românești din ciclul vieții*, Bucureşti, Editura Enciclopedică, 2002, 349 p.

4.*Folk Ballads, ethics, moral issues*, ed. by Gábor Barna and Ildikó Kriza (Papers of 31st International Ballad Conferences), Akadémiai Kiadó, Budapest, 2002, 262 p..

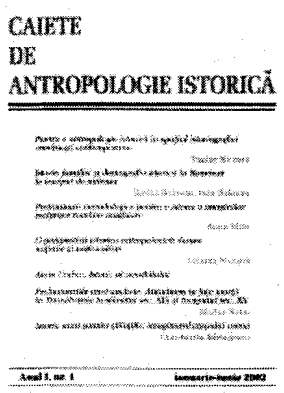
5.*Caiete de antropologie istorică*, Anul I, Nr. 1, ianuarie-iunie 2002, revistă semestrială publicată de Seminarul de Antropologie Istorică, Universitatea "Babeş-Bolyai", Cluj-Napoca, Editura Accent, 176 p..

6.*European Meeetings in Ethnomusicology*, founded and edited by Marin Marian-Bălaşa, 9 th volume (2002), 260 p.

7.*Xenopoliana. Buletinul Fundației Academice "A.D.Xenopol"*, X, 1-4, coord. Alexandru Zub, responsabil de număr Andi Mihalache. Număr tematic: *Istoria culturală astăzi*, Iaşi, 2002, 192 p.

Recenzii

Caiete de antropologie istorică, anul I, nr.1, ianuarie-iunie 2002, 175 p.



Posibilitatea înnoirii discursului ştiinţific istoric, ca şi a metodelor de abordare a realităţilor studiate rămâne una încă actuală în România. Necesitatea constituirii unor domenii de abordare s-a tradus, cum era firesc, şi prin exprimarea în paginile unor reviste proprii care sintetizau prin însăşi titulatura lor noile direcţii. Pe lângă *Caietele imaginarului* (Bucureşti), *Revista de istorie socială* (Iaşi), *Analele Institutului de Istorie Orală*(Cluj-Napoca), iată, avem şi o revistă consacrată antropologiei istorice. Este vorba de fapt de o publicaţie ştiinţifică editată de o parte dintre studioşii clujeni, în principal membrii ai Catedrei de Istorie Modernă, care şi-au propus reunirea cercetărilor personale, ca şi a celor aparţinând masteranzilor şi doctoranzilor, majoritatea activând în cadrul Seminarului de Antropologie Istorică care funcţionează pe lângă amintita catedră. Conţinutul revistei este structurat pe câteva rubrici mari, de la studii, un medalion consacrat unui reputat specialist, până la atelierul istoricului (rubrică alocată tinerilor cercetători) şi un consistent segment dedicat recenziilor de carte. Pe scurt, întâlnim la prima secţiune o pledoarie a decanului Facultăţii de Istorie, dl. Toader Nicoară, *Pentru o antropologie istorică în spaţiul istoriografiei româneşti contemporane* (p.7-23), o perspectivă de ansamblu asupra demografiei istorice şi a istoriei familiei în România începutului de mileniu (p.23-37), semnată de soţii Sorina şi Ioan Bolovan, câteva pertinente observaţii metodologice referitoare la o posibilă istorie a imaginilor reciproce româno-maghiare, aparţinând lui Sorin Mitu (p.37-45), în fine o interesantă introducere la ceea ce dna Simona Nicoară numeşte *O perspectivă istorico-antropologică despre naţiune şi naţionalism* (p. 45-66). Rubrica următoare este consacrată istoricului francez Alain Corbin care s-a impus printr-o abordare sensibilă şi profesionistă a unor subiecte originale, conferind o nouă perspectivă asupra istoriei societăţii europene moderne. Este vorba mai întâi de o prezentare a direcţiilor sale de cercetare, făcută de profesorul Toader Nicoară, urmată de traducerea unui interviu acordat lui Gilles Heuré.

Parcursul specialistului francez este într-adevăr unul insolit. Temele preferate au mers de la rolul mirosurilor în imaginarul social al secolului al XIX-lea până la semnificaţia clopotelor (o analiză a peisajului sonor în comunităţile rurale), de la percepţia mării, istoria unor cazuri de violenţă sau biografia unui om obişnuit (un fabricant de saboţi) până la coordonarea unui volum colectiv de studii despre civilizaţia *loisir*-ului. Interviul confirmă în plus de ce Alain Corbin este asociat lui Lucien Febvre, apropo de sintagma "istoric al sensibilităţii".

La rubrica *Atelierul istoricului* întâlnim două incitante studii semnate de tinerii Marius Rotar şi Constantin Bărbulescu. Este vorba de introducerile la două proiecte doctorale, consacrate atitudinilor faţă de moarte în Transilvania la cumpăna secolelor XIX-XX (p. 85-98) şi, respectiv, imaginarul corpului uman între cultura populară şi cea savantă (p.99-122), subiecte care intră în câmpul cercetării istorice, făcând apel la noile instrumente de lucru.

O serie de recenzii dedicate unor cărţi străine şi româneşti (16 în total) care prin problematica cercetată se integrează profilului revistei (analiza ritualului, a sărăciei în Ţările Române, a *loisir*-ului, a vestimentaţiei, a mitologiilor politice de la 1848, a copilăriei, dar şi istorie ecleziastică, patriotism şi identitate naţională, imaginar naţional sau sentimentul morţii în timpul primului război mondial) încheie acest prim număr al noii publicaţii care reuşeşte să ofere o imagine relevantă asupra a ceea ce înseamnă antropologia istorică şi care sunt perspectivele ei în România. Cu excepţia strecurării unor greşeli de tehnoredactare şi ortografie, calitatea materialelor publicate, ca şi aspectul grafic al *Caietelor de antropologie istorică* confirmă debutul unei publicaţii de ţinută, care, ţinând cont de numele reunite, credem că se va conserva şi în numerele viitoare. ***(Nicolae Mihai)***

Pentru o hermeneutică a identităţii

Pledoaria substanţială pe care Cristian Bădiliţă o făcea în revista "Convorbiri Literare" pentru tinerii cercetători români din Occident, plecaţi la studii postuniversitare şi doctorale poate fi extinsă, pe bună dreptate, şi la tânărul antropolog Marius Lazurca. Acesta şi-a susţinut recent, la Sorbona, teza de doctorat în antropologie istorică, referitoare la sensurile corporalităţii în cultura latină din primele secole crştine. De altfel, el a mai publicat pe această temă lucrarea de maîtrise *Invenţia trupului* (Anastasia, 1996), distinsă cu premiul de debut al Asociaţiei Scriitorilor din Timişoara, cu prefaţa de Teodor Baconsky, lucrare ce propune o cercetare minuţioasă a semnificaţiilor corpului din perspectiva antropologiei religioase.

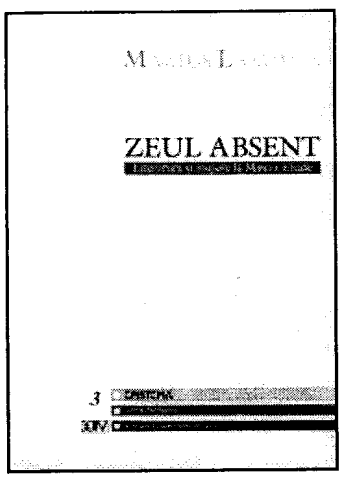
Paradigma cultural-spirituală reprezentată, printre alţii, de Teodor Baconsky, Cristian Bădiliţă, Marius Lazurca, Toader Paleologu ş.a. este o garanţie a revenirii culturii române la adevărată tradiţie europeană ruptă de paranteza comunistă.

Marius Lazurca ne oferă o lucrare incitantă şi reflexivă,deopotrivă,intitulată *Zeul Absent. Literatură şi iniţiere la Mircea Eliade* (Editura Universităţii de Vest, Timişoara, 2001).

"Marius Lazurca – spune Cornel Ungureanu – a început să-l studieze pe Mircea Eliade într-o vreme în care conceptul de *homo religiosus* îi impresiona excesiv pe eliadologii mai degrabă interesaţi decât temeinici, şi mai degrabă partizani în numele apartenenţei lor religioase decât fideli Profesorului român. Reîntoarcerea la Eliade adaugă unei fidelităţi culturale exemplare a scrisului, o maturitate nouă, sub semnul unei creativităţi de invidiat. Vânat de prea multe scandaluri, Eliade întâlneşte un tânăr cercetător de excepţie care onorează întâlnirea".

Raportul dintre creaţia ştiinţifică, pe de o parte, şi cea literară, pe de altă parte a constituit una dintre interogaţiile esenţiale provocate de opera lui Eliade. Savantul român şi-a asumat o poziţie particulară în cultura modernă, dublându-şi palierul ştiinţific cu o "nedezminţită creativitate literară".

Marius Lazurca îşi construieşte demersul, plecînd de la presupoziţia justificabilă a acţiunii eliadeşti sub marca vocaţiei. Exegeza a basculat între o delimitare netă a celor două dimensiuni ale operei lui Eliade, ştiinţă şi literatură sau într-o co-naturalitate aproape naeionesciană, o conivenţă structurală a acestora. Tânărul hermeneut a intuit bine ambiguitatea productivă întreţinută implicit de Mircea Eliade, generatoare de tensiuni şi polarizări succesive în plan poietic. De la premisa existenţei unui "dublu aspect al creativităţii eliadiene", M. Lazurca îşi continuă demonstraţia, căutând decelarea unor "formule stilistice diferite, inserate amândouă într-un singur proiect hermeneutic" sau a unei rupturi de nivel ce afectează opera.



Binomul mit-literatură ar putea mai bine clarifica relaţia care se instituie între coordonata ştiinţifică şi cea literară tocmai prin identificarea structurii de profunzime, capabilă de a anula această opoziţie. Presupoziţia autorului rezidă în faptul că întreaga operă a lui Eliade este dominată de două tendinţe majore: "una de a identifica potenţialul mitologic al literaturii"; şi alta de "a transforma cercetarea savantă a miturilor într-un domeniu auxiliar creativităţii literare".

Eliade este conştient că funcţia literaturii moderne este aceea de a asigura omului rupt de engrama tradiţională a religiozităţii traversarea unui proces de amplu de prefacere interioară. Textul modern este un palimpsest al textului sacru, oferind omului contemporan posibilitatea de a avea la un nivel latent o viaţă religioasă.

Studiul de faţă încearcă să urmărească dominanta literaturii mitice în proza fantastică şi în memorialistica eliadiene. În fond, chestiunea raportului dintre literatură şi iniţiere sau, altfel spus, dintre "cultura laică şi formele tradiţionale ale religiozităţii" este o miză esenţială a paradigmei postmoderne. Perspectiva integratoare, de tip holistic este cea recomandată şi de Virgil Ierunca în perceperea dihotomiei ştiinţă-literatură, perspectivă care îndeamnă la prudenţă. Sorin Alexandrescu stabileşte drept criteriu fundamental, ierarhia în vederea descoperirii unei logici interne a registrelor creativităţii. Prelungind ambiguitatea eliadiană, criticul român oferă două formule aparent contradictorii: una ce vizează postularea literaturii în chip de *ancilla philosophiae*, iar cealaltă aşezând filosofia într-un plan al secundarului. Viziunea lui Sorin Alexandrescu este amendată pe bună dreptate de Marius Lazurca prin aceea că aceasta "nu are decât o valoare explicativă limitată şi poate conduce, măcar în ceea ce priveşte literatura, la atitudini hermeneutice aberante".

Complementaritatea de adâncime a celor două paliere ale operei lui Eliade comportă închegarea unui proiect articulat, de nuanţă religioasă sau mitologică în care filosofia şi literatura sunt *la face et le revers* ale unei strategii comune. Eliade, opinează M. Lazurca, încarnează ipostaza surprinzătoare a mistagogului, anticipând-o pe cea a "hermeneutului producător de mituri".

Întrebat de Edgar Reichmann care este valoarea dialogicului dintre creaţia literară şi cea ştiinţifică, istoricul religiilor plasează latura literară în sfera completitudinară a nocturnului şi pe cea savantă în sfera auroralã a diurnului. În privinţa conceptului de "mitologizare a literaturii", autorul cărţii surprinde cu o reală acuitate sursele acestui mecanism, introducînd în raţionamentul său şi influenţa hermeneuticii religioase în elaborarea literaturii. Acest proces al "mitologizării literaturii" ,afirmă Marius Lazurca, s-ar produce la trei nivele: "nivelul concepţiei operei literare", "nivelul instrumentarului acestei concepţii" şi "nivelul realizării propriu-zise".

Dintr-o perspectivă strict poietică, se poate vorbi despre cerinţele indispensabile constituirii creaţiei literare, producerea cât şi rezultatul trudei creative. Lectura de tip mitologizant a unui text literar al lui Eliade are rolul de a revela imaginaţia simbolică. Aceasta se manifestă ca "un vector orb", introducând lectorul într-o iniţiere specifică. Literatura fantastică apare din necesitatea de revigorare a vieţii spirituale a omului modern, prin exersarea componentei mitice a imaginaţiei. Permanenţa proiectului ideologic dintre literatură şi ştiinţă implică o operaţie taumaturgică la nivelul *anamnesis* -ului.

Analiza pertinentă pe care o face Marius Lazurca diverselor categorii de nuvele în funcţie de presupoziţia continuităţii ideologice dintre prozele fantastice permite sublinierea unor "itinerarii critice autonome". Lectura multiplă de genul nuvela "Podul" - opera ştiinţifică "Naissances mystiques" devine una peremptorie în comprehensiunea tehnicii auctoriale, aceea a unei "soteriologii contemporane". Prin instrumentarul literaturii, Eliade urmăreşte recuperarea realului. Textul literar readuce ceva din "transparenţa originară", dezvăluind o calibrare a onticului la arhetipal, mitologic.

Îndeosebi, la nivelul memorialisticii, Eliade reclamă inadecvarea lecturii simbolice la scrierile sale, prin instituirea unei alte hermeneuticii funcţionale doar pe "scheme relaţionale". Teza extrem de credibilă a lui Marius Lazurca susţine că autobiografia lui Eliade reprezintă un demers interpretativ în care "textualizarea vieţii" deţine un prim rol. În cadrul discursului memorialistic, eul diaristic apare "contextualizat" într-o logică specifică, sensul devenind un fapt al acestei contextualizări. Astfel, conform teoriei lui Paul Ricoeur , se reiterează una dintre calităţile fundamentale ale oricărui discurs, în care simpla enunţare constituie o interpretare (*Hermeneia*), întrucât este o înglobare a realului prin intermediul "expresiilor semnificante". Autobiografia capătă, în viziunea lui Marius Lazurca, sensul unei "specii apologetice", iar elementul actanţial, funcţia unui erou. Intreg scenariul confesiv eliadian reconfigurează un "traseu antropologic" a cărui grilă de lectură este codul iniţierii.

"Mitologizarea literaturii" devine, *mutatis mutandi*, "mitologizarea propriei vieţi", percepută ca o fază indispensabilă în demersul lui Eliade de a scoate în evidenţă structura iniţiatică a existentului. Trăirea vieţii "ca un mit exemplar şi coerent" conferă consistenţă şi semnificaţie evenimentelor care se pliază "mitologiei personale".

Funcţia simbolică a acestora constă în descoperirea etapelor preliminare esoterismului ale cărui repere vizau un înţeles mult mai profund. O ruptură de nivel, în interiorul traseului iniţiatic, se produce la 15 martie 1940, la moartea lui Nae Ionescu, care îi oferise lui Eliade un model autentic de filosofare ca act de trăire. Dispariţia Magistrului echivalează cu pierderea Busolei în plan spiritual şi metafizic, alterând echilibrul ontologic şi privându-l pe discipol de dimensiunea soteriologică a maestrului.

Moartea "aminteşte şi rezumă discret toate probele iniţiatice prin care trece Eliade. Ea alcătuieşte miezul ireductibil al tuturor suferinţelor şi pătimirilor autorului şi constituie preludiul grav însă inevitabil al oricărei înnoiri". Marius Lazurca reuşeşte să surprindă în scriitura lui Eliade sensurile abil camuflate ale unei "vocaţii" şi formele unei "misiuni" asumate integral. Asociind Tradiţia în sensul Predaniei şi modernitatea, Eliade nu îşi propune decât recuperarea noimelor unui Cosmos pierdut. Literatura sa înseamnă pentru omul modern şansa unei metanoia "rod surprinzător al unei discrete, dar articulate iniţieri interioare".

Prin oferirea unei grile inedite de interpretare a operei eliadeşti în integralitatea sa, prin perspectivele compozite de lectură, studiul lui Marius Lazurca întruneşte toate calităţile unei exegeze pertinente, autorul câştigând pariul pe care şi l-a propus în ceea ce priveşte relaţia dintre literatură şi iniţiere la Mircea Eliade (***Constantin Mihai***).

Centrul Judeţean pentru Conservarea şi Promovarea Culturii Tradiţionale Dolj

Manual de anticristologie

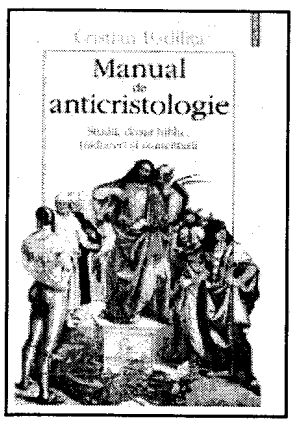
Problematica Anticristului constituie un subiect fascinant pentru mulţi teologi, scriitori, artişti şi istorici, o temă ce naşte discuţii şi comentarii incitante. Tînărul patrolog şi eseist Cristian Bădiliţă, doctor în istoria creţtinismului timpuriu, cu teza "Les métamorphoses de l'Antichrist chez les Pčres de l'Église", sustinută la Universitatea Paris IV- Sorbona, pe 10 iulie 2002, în curs de apariţie, oferă lectorului român un dosar precis şi ştiinţific al anticristologiei în cele mai vechi scrieri creştine, un "Manual de anticristologie. Studii, dosar biblic, traduceri şi comentarii"(Ed. Polirom, Iaşi, 2002, 211p).

"Introducerea de faţă nu-şi propune să ofere decât un număr restrâns de repere anticristologice pentru un public cât mai larg cu putinţă. Subiectul este deopotrivă complex şi atrăgător. Abordarea lui se cuvine făcută cu pricepere, profesionalism şi, mai ales, cu discernământ, plecând de la textele creştine originale, care trebuie interpretate printr-o grilă filologic-istorică şi teologic-istorică neconfesionalizată şi coerentă" (p.7).

Acest "Manual de anticristologie" nu reprezintă decât o sinteză lipsită de prea multe referinţe a primelor capitole din teza de doctorat a autorului, o sinteză utilă ce încearcă să puncteze perioada literaturii creştine de la Evanghelia lui Marcu până la Hipolit. Traducerile originale şi solid comentate atât din Irineu al Lyonului şi Hipolit, cât şi din cărţile Sfintelor Scripturi sunt însoţite de un "studiu comparatistic al celor două anticristologii timpuri"S (p.7).

Termenul de Anticrist se întâlneşte pentru prima dată în Epistola Ioanică 2,18. Pasajul citat de autor este esenţial din două puncte de vedere: în primul rând, "defineşte, prin binomul vine-acum, tensiunea eschatologică tipic creştină (prezentă mai cu seamă în scrierile pauliene)" (p.13) şi, în al doilea rând, inoculează acel element de ambiguitate privind natura Anticristului, problemă care va frământa întreaga patristică, problemă vizând existenţa unui singur Anticrist, manifestare a răului absolut din perspectiva eschatologică sau posibilitatea unei "serii de anticrişti presăraţi în epoci diverse şi de care Biserica se va împiedica la tot pasul".(p.13).

În Epistolele ioanice, Anticristul apare în ipostaza "unui fals profet şi a unui rătăcit amăgitor", cuvântul Anticrist fiind conotat atât



la plural – referindu-se "la ereticii în opoziţie cu care comunitatea ioanică întrupează o *regula fidei* apostolică" -, cât şi la singular – Anticristul ca oponent istorico-metafizic al Christos. Un al doilea text creştin important cu privire la prezenţa Anticristului este A Doua Epistolă a lui Pavel către tesaloniceni, unde Parusia Anticristului ce precede pe cea christică va fi cunoscută prin "semne şi minuni" (mincinoase, dar eficiente pe termen scurt, în vederea unei "antimântuiri"). Cristian Bădiliţă insistă asupra hermeneuticii dubletului *to katechon- ho katechon*, făcând apel la exegeza creştină. De exemplu, s-a vorbit de identificarea neutrului "ceea ce îl ţine în frâu" cu Imperiul Roman, alţii au propus interpretarea lui *ho katechon* chiar prin persoana Apostolului Pavel (Oscar Culmann, cel mai recent dintre hermeneuţi), iar o a treia interpretare echivalează pe *ho katechon* cu Întâistătătorul Bisericii şi pe *to katechon* cu Biserica însăşi.

Pe scurt, Anticristul se manifestă în ipostaza "nelegiutului", a "profanatorului", care, acţionând prin puterea lui Satan, îi amăgeşte pe necredincioşi prin semne mincinoase, el urmând să fie ucis de Christos. Alături de Cartea lui Daniel – din care C.Bădiliţă a tradus şi comentat cap.2,7 -, Apocalipsa lui Ioan este textul des invocat şi comentat de patristică.

Primele zece versete descriu manifestarea unei prime fiare, a mării, în vreme ce următoarele nouă versete creionează portretul monstruos al unei a doua fiare, ieşită din pământ. Descrierea acestor două fiare are la bază "modelul scripturistic" al celor patru fiare îngrozitoare din capitolul 7 al Cărţii lui Daniel. Ele, în acord cu hermeneutica de la sfârşitul viziunii, întruchipează cele patru imperii sub care s-a aflat poporul lui Israel: babilonian, med, pers şi greco-macedonean. În interpretarea lui Hipolit, cel de-al patrulea imperiu va deveni Imperiul Roman.

Irineu al Lyonului este cel care va impune *de facto* denumirea de Anticrist în locul celorlalte denominaţii precum: "Pseudo-profetul", "Amăgitorul lumii", "Mincinos", "Fiul Pierzaniei" etc. Adunând datele scripturistice fundamentale cu privire la figura Anticristului şi corelându-le cu datele tradiţiei orale, Irineu realizează "prima biografie extinsă a duşmanului eschatologic, biografie preluată cu variaţiuni contextuale şi funcţionale de către toţi Părinţii Bisericii"(p.24).

În scrierea sa, *Contra haereses,* Anticristul apare atât în postura "exponentului reprezentativ al ereticilor", cât şi în cea de idolatru.

Cristian Bădiliţă surprinde la Irineu esenţa întemeierii cristologiei pe ideea "anakephalaiosis", a recapitulării, în sensul în care Mântuitorul "recapitulează în persoana Sa divino-umană, cât şi în Actele vieţii Sale întreaga istorie a cosmosului şi a omenirii creând – prin întrupare, jertfă şi înviere – un nou cosmos, o nouă istorie, un om nou"(p.25). Această imagine sui-generis a "Anticristului-recapitulator" propusă de Irineu devine una esenţială în construirea comentariului.

Interpretarea subtilă a numărului fiarei 666 oferită de Irineu conduce la găsirea primelor soluţii concrete: Euanthas, propus doar ca exemplu demonstrativ, fără a avea o semnificaţie aparte.

Lateinos – ce trimite, inevitabil, la apelativul latin şi Teitan, o aluzie la revolta titanilor. Aceste variante ale adevăratului nume al personajului Anticristului nu sunt, în viziunea lui Irineu, decât posibile ipoteze de lucru şi nicidecum soluţia finală.

"Pe scurt, Irineu unifică explicit două tradiţii separate la origine – a pseudoprofetului şi a tiranului eschatologic"(p.29).

Hipolit este considerat autorul primei scrieri monografice, autonomă, dedicată Anticristului, intitulată: "De Christo et Antichristo", concepută sub forma unei epistole demonstrative, adresată unui anume Theophilos. La fel ca şi Irineu, Hipolit îşi concepe travaliul propriu-zis, având la dispoziţie o culegere de *testimonia antichristologice*.

"Misiunea exegetului – (a lui Hipolit, n.n. C.M) – se rezumă la repararea pasajelor din Scripturi referitoare la parusia Anticristului şi la ordonarea acestor pasaje într-un discurs clar şi coerent, fără nici o intervenţie la nivelul conţinutului"(p.30).

De fapt, Hipolit încearcă să răspundă la 12 chestiuni plecând de la momentul şi modalitatea parusiei Anticristului, a numelui pe care-l va purta, a originii sale, a felului în care va duce poporul la rătăcire, în care va prigoni toţi sfinţii până la momentul parusiei lui Christos şi a pedepsei veşnice. Una dintre problemele esenţiale discutate de Hipolit priveşte identitatea Anticristului , problemă ce îi permite exegetului să dezvolte o întreagă serie de analogii între falsul şi adevăratul Christos. În fond, Anticristul, spune C.Bădiliţă, nu reprezintă decât copia "trăsăturilor secundare ale modelului christic pe care ţine să-l substituie în mod fraudulos"(p.31).

O altă temă abordată de Hipolit este şi cea a Anticristului-tiran, temă esenţială pentru concepţia sa cristologică. In ceea ce priveşte chestiunea numărului fiarei 666, Hipolit reia ipotezele lui Irineu – Teitan, Euanthas şi Lateinos, optând pentru aceasta din urmă, ca fiind "transferul numelui colectiv în numele unei singure persoane – Lateinos".

De remarcat acelaşi raţionament, în sensul în care Anticristul reprezintă "chintesenţa Ultimului Imperiu din Istoria omenirii, adică a Imperiului Roman", precum şi prudenţa pe deplin justificată a lui Hipolit, asemenea lui Irineu de a oferi cu exactitate un anumit nume. Cristian Bădiliţă se opreşte şi asupra "legendei lui Nero-tiranul eschatologic", text ce a pătruns prin intermediul scrierilor apocrife iudeo-creştine, între care menţionează "Oracolele sibiline" şi "Urcarea la cer a lui Isaia".

Acest "Manual de anticristologie" include şi un eseu comparatistic consistent al tânărului patrolog român, intitulat "Între Imperiu şi Anticrist. Eseu despre răul katechontic la Irineu şi Hipolit", eseu ce încearcă să clarifice câteva probleme de teologie politică – sau, mai bine spus, de teologie antipolitică – la cei doi autori din secolele al II-lea şi al III-lea. Este vorba despre trei chestiuni privitoare la modul în care Anticristul capătă o funcţie politică la cei doi autori creştini, la atitudinea faţă de puterea romană pe care o incumbă această funcţie politică, precum şi la similitudinile şi diferenţele specifice de la nivelul viziunii politico-anticristologice a lui Irineu şi a lui Hipolit.

Rezumând argumentaţia lui Cristian Bădiliţă, se poate spune că în cazul lui Irineu, Anticristul este perceput " ca o chintesenţă a ereziei", nelipsind însă nici coordonata politică, în măsura în care remarcăm la episcopul lyonez o atitudine "conciliant-diplomatică" faţă de stăpânirea romană – nu este vorba însă despre nici un servilism sau oportunism -, existenţa Romei fiind văzută în proiectul soteriologic divin şi "caracterul etapizat al eschatologiei (ambele concepţii sunt pauliniene)"(p.196), în timp ce la Hipolit, anticristologia constituie un segment important al teologiei politice, exegetul insistând asupra dimensiunii politice a figurii Anticristului.

Concepţia politică a lui Hipolit rezultă dintr-o viziune mai generală, metafizico-teologică, ce instituie o disociere netă între dominaţia futilă a acestei lumi şi Împărăţia lui Christos, veşnică. Dosarul ştiinţific şi complex al anticristologiei realizat de Cristian Bădiliţă, însoţit de traducerile originale şi de studiile docte fac din acest volum un vademecum esenţial pentru specialişti şi o lectură reconfortantă pentru cititorul obişnuit (***Constantin Mihai***).

Pentru o istorie a "culturii nocturne" europene

Pentru o istorie culturală europeană cu siguranţă că diavolul reprezintă un personaj care deţine un loc aparte. De la spiriduşii şi demonii vechilor culte precreştine până la diavolul lui Raoul Glaber, de la tablourile lui Hieronymus Bosch la Frankestein, Faust sau Dracula, întâlnim tot atâtea reprezentări emblematice ale obsesiei diabolice. Prezenţă insidioasă, adversar temut pentru o creştinătate asediată şi niciodată perfect apărată, diavolul a suscitat atenţia nu doar a teologilor care au difuzat propriile temeri către culturile populare care supravieţuiau, paradoxal, într-o vecinătate amiabilă cu acesta. Ereticii, păgânii şi vrăjitoarele (în strânsă legătură cu diabolizarea evreilor, otomanilor şi a femeii) reprezintă agenţii preferaţi ai lui Satan care declanşează pe parcursul a patru secole (XIV-XVIII) un puternic asediu asupra Europei Occidentale şi Centrale[1].

Robert Muchembled, cunoscut pentru studiile sale dedicate raporturilor dintre culturile populare şi cele elitare, urmărite prin cercetări particulare consacrate mai ales fenomenului vrăjitoriei şi raportului cu autorităţile, reia o veche temă, dintr-o nouă perspectivă. Uşor ironic, autorul atrage atenţia în introducere că am petrecut mai bine de un mileniu împreună cu acest personaj, care departe de pronosticurile scepticilor, n-a părăsit scena istoriei niciodată. Muchembled îl priveşte dintr-un nou unghi de abordare, nu neapărat cel al teologiei sau mitologiei, definindu-l mai degrabă ca "parte nocturnă a culturii noastre", "încarnând spiritul de ruptură faţă de toate forţele, religioase, politice şi sociale, care încearcă de când lumea să producă unitate pe bătrânul continent"(p. 8). Ideea de bază a lucrării este aceea potrivit căreia, paradoxal, acest lucru a contribuit la mersul înainte al societăţii europene occidentale, prin provocările şi dezbaterile lansate, dar şi la configurarea unei identităţi europene pe parcursul secolelor. Cercetarea autorului ţine cont de importanţa imaginarului colectiv, fiind utilizate cu succes cele mai diverse surse, de la cele tradiţionale precum producţiile literaturii, iconografiei până la cele neconvenţionale ca benzile desenate sau filmografia contemporană, ceea ce constituie un atuu major al cărţii.

Pe parcursul a şapte capitole, Robert Muchembled reconstituie un posibil traseu, de la intrarea în scenă a lui Satan (secolele XII-XV), prin interesul sporit acordat de teologi imaginii unui personaj, care va evolua în contradicţie cu figura umană şi umoristică a diavolului din culturile populare, la atenţia sporită acordată sabatului şi vrăjitoarelor în strânsă legătură cu creşterea ponderii demonicului în toate registrele vieţii cotidiene şi a diabolizării femeii, ca principal agent al lui Satan. Naşterea unei *viguroase culturi tragice* în contextul sporirii literaturii satanice şi a mutaţiei esenţiale a divolului din exterior în interior, prin apariţia unui puternic sentiment de culpabilitate[2], constituie substanţa capitolului al IV-lea. Din secolul al XVIII-lea, în Europa Luminilor se constată, pe fondul creşterii raţionalismului, crepusculul diavolului, fenomen urmărit cu atenţie pe parcursul celui de-al V-lea capitol, după cum creşterea fantasticului morbid, inclusiv a fascinaţiei exercitate printre romantici, dovadă frecvenţa unei anumite "literaturi negre", pe fondul psihologizării răului, alcătuieşte tema altui capitol.

Dacă tiparul şi-a avut rolul său determinant în difuzarea unei anumite imagini despre diavol, mass media contemporană, dar mai ales loisir-urile contemporane bazate pe seturi de imagini (benzile desenate, filmele) acordă un loc important Răului, mult interiorizat, reluând teme mai vechi ca vampirul, vârcolacul, pactul cu diavolul. Autorul remarcă însă cum locul diavolului a fost luat de către o serie de monştri (şopârle uriaşe, extratereştri) cu care omenirea se confruntă într-o nouă bătălie civilizatoare din care iese aproape întotdeauna învingătoare graţie unui grup de supereroi umani (filmografia americană). Din moment ce nu mai avem nevoie de îngeri, din moment ce răul oricât de diabolic ar putea fi, poate fi înfruntat de oameni, cu siguranţă că Satan nu mai este un adversar atât de redutabil.

Răspunsul la asemenea întrebare este bine sesizat de Robert Muchembled care arată că în contextul dezvoltării accentuate a *civilizaţiei corpului* (Al.Duţu), în Occident şi în America viziunea tragică a existenţei şi frica de sine au fost mult estompate de o perspectivă hedonistă asupra existenţei. Desacralizarea lumii (sau *dez-vrăjirea* ei, în termenii lui Marcel Gauchet) a condus la erodarea reprezentărilor tradiţionale despre Satan, mai puţin în rândul credincioşilor practicanţi, chiar dacă dezbaterile suscitate de crimele adolescenţilor în SUA, de faptele cultelor sataniste sau de alte experienţe macabre atestă o conservare a vechilor temeri. Oare îi vom da dreptate opiniei lui Baudelaire conform căreia cea mai mare reuşită contemporană a diavolului constă în a ne convinge că nu mai există?

Ca întotdeauna nu putem decât deplânge faptul că asemenea cercetări se focalizează exclusiv asupra Europei occidentale. O lucrare similară pentru Europa Răsăriteană ar putea pune în evidenţă descoperiri la fel de interesante de la opinia formulată de Origene, conform căreia şi diavolul poate fi mântuit, trecând prin filonul bizantin, până la credinţele populare slave şi tradiţia Anticriştilor moderni(de la Petru cel Mare la Stalin). Pentru spaţiul românesc întâlnim variate reprezentări, de la diavolul, şiret adversar al omenirii până la figura umoristică a diavolului păcălit din credinţele rurale, (bine ilustrate şi în poveştirile lui Ispirescu sau Creangă), de la Judecăţile de Apoi din iconografie până la imaginile vehiculate în apocrife şi alte cărţi cu largă circulaţie în mediile populare, de la diabolizarea unor domnitori români şi fanarioţi până la reticenţele unei civilizaţii tradiţionale faţă de o modernizare agresivă, tot atâtea posibile trasee de urmărit. Să sperăm că un astfel de subiect nu va fi ocolit nici de cercetările româneşti, cu rezultate, credem, la fel de interesante (***Nicolae Mihai***).

Note:

1. Proces studiat de Jean Delumeau în clasica sa lucrare dedicată fricii, trad. rom. *Frica în Occident(secolele XIV-XVIII). O cetate asediată*, Bucureşti, Meridiane 1986, vol.II, pp. 67-337

2.Idem, *Păcatul şi frica. Culpabilizarea în Occident (secolele XIV-XVIII)*, I-II, Iaşi, Polirom, 1998

CONSILIUL JUDEȚEAN DOLJ - PREFECTURA JUDEȚULUI DOLJ - FACULTATEA DE LITERE A UNIVERSITĂȚII DIN CRAIOVA - MUZEUL OLTENIEI - SECȚIA DE ETNOGRAFIE CENTRUL CREAȚIEI POPULARE DOLJ

ANTROPOLOGIA SUD-ESTULUI EUROPEI ÎNTRE RESTRUCTURAREA OBIECTULUI ŞI EXPLOZIA METODOLOGICĂ

STRUCTURA CONFERINȚEI:

1.Conferințe în plen:

1.Ulrika WOLF-KNUTS (The Abö University, Finland), A hundred years of folklore studies

2. Sabina ISPAS (Institute of Ethnography and Folklore „C. Brăiloiu", Bucharest), Ethnology, Ethnography, Folkloristics: disciplines in cooperation – disciplines in competition

3. Nicolae CONSTANTINESCU (University of Bucharest), Teaching Ethnology and Folklore in today's Romania: new challenges and perspectives

4. Nicolae PANEA (Université de Craiova), Responsabilité et courage ou le cynisme de brûler les étapes

Desfăşurare pe secțiuni

Home Ethnology

SECTION: *From the methodological rigor to the "academic" essay*

Moderatori:

Nicolae Panea (Université de Craiova)

Ioana Fruntelată (Institute of Ethnography and Folklore "C. Brăiloiu")

1.Ligia FULGA (Musée d'Ethnographie, Braşov), Une démarche scientifique actuelle dans l'ethnologie roumaine – la perception du quotidien. Une application concrète

2.Ioana-Ruxandra FRUNTELATĂ (Romanian Academy, The Institute of Ethnography and Folklore "C. Brăiloiu"), Updating Life Stories in Romanian Ethnology

3.Cornel BĂLOSU (Musée d'Olténie, Section d'Ethnographie, Craiova), Les cantiques de Noël entre la fête traditionnelle et la religion populaire.

4.Ştefan ENACHE (Musée d'Olténie, Departement d'Ethnographie), La christianisation des Daco-Romains et le folklore roumain

5.Nicoleta COATU (Romanian Academy, The Institute of Ethnography and Folklore "C. Brăiloiu"), Cultural syncretism magic - religion. Obscured sacred and disclosed sacred

6.Anca STERE (Romanian Academy, Institute of Ethnography and Folklore "C. Brăiloiu"), The social dimensions of the folkloric text in the Post war totalitarianism

7.Milos MILENKOVIC (Department of Ethnology and Anthropology, Faculty of Philosophy, University of Belgrade), Ethnographic realism rehabilitated: New uses for an old remedy

SECTION: *Identity and globalisation. Region and regionalisation*

Moderatori:

Sabina Ispas (Institute of Etnography and Folklore, Bucharest)

Mihai Fifor (Center for Studies in Folklife and Traditional Culture in Dolj County)

1.Dragan POPOVIĆ (Department of Ethnology and Anthropology, Faculty of Philosophy, University of Belgrade), Globalisation or/and Regionalisation-national identity in threat?

2.Maria BÂTCĂ (Institut d'Ethnographie et Folklore "C.Brăiloiu", Académie Roumaine), L' identité culturelle dans les pièges de la globalisation

3.Mila SANTOVA (Institut de Folklore, Académie Bulgare des Sciences, Sofia), Identification et globalisation. Les Balkans et l'Europe

4.Marin Marian BĂLAŞA (Institute of Ethnography and Folklore "C.Brăiloiu", Bucharest), How the Balkans have conquered S.U.A ?

5.Mihai FIFOR (Center for Studies in Folklife and Traditional Culture in Dolj County), "Localism" *vs.* "Globalism". A case study: the Romanian society in transition

6.Nicu Ciobanu (Libertatea Publishing House, Voivodina-Republic of Serbia), The ethnic minority man between identity crisis and interculturality

7.Rodica RALIADE, Mihaela NUBERT (Institute of Ethnography and Folklore "C.Brăiloiu", Bucharest), *Identity Readings.The Romanians from Hungary*

8.Narcisa Ştiucă (Centre National d'Études sur la Société traditionnelle, Bucarest), Aspects de la vie de famille chez les grecs de Dobroudja

9.Costa Roşu (Association of Romanian Ethnologist and Folk from Republic of Serbia), Creating the tresorery of cultural patrimoniu of Romanians from Voivodina

10.Bogdan NADOLU (West University of Timişoara, Faculty of Sociology and Psychology, Department of Sociology-Anthropology), Identitary strategies in social virtual space

11.Lila PASSIMA (Museum of Romanian Peasant), Between SELF and MIRRORING. "Tracing the Path of the Cross", Salcia – ethnographic sketch

12.Cristina GAFU (Institute of Ethnography and Folklore "C.Brăiloiu", Bucharest, Academy of Romania), The folkloric text-a form of the cultural identity communication in the contemporary storytelling medium

13.Roxana DECA (Musée d'Olténie, Departement d'Ethnographie), Woman *vs.* man in the Romanian traditional family ritual. Criteria for an ethnology of equilibrium

14.Camelia CRĂCIUN (CEU/Université de Braşov), Le paradigme de l'exil. Figures de l'identité chez la communauté roumaine de Paris

Anthropology

SECTION: *Languages and representations:*

Moderatori:

Mirela-Luminița Murgescu (Faculté d'Histoire et de Philosophie, Université de Bucarest)

Marius Lazurca (Centre Culturel Arad)

1.Alexandru OFRIM (Faculté des Lettres, Université de Bucarest), La Nouvelle histoire culturelle et l'anthropologie

2.Marius LAZURCA (Centre Culturel Arad), Le corps-objet d'étude pour l'anthropologie historique

3.Constantin BĂRBULESCU (Faculté d'Histoire et Philosophie, Université „Babeş-Bolyai", Cluj-Napoca), Les matières corporelles dans l'imaginaire paysan roumain (XIXe-XXe siècles)

4.Kondylidou ARETI (École des Hautes Études en Sciences Sociales, Paris), Corps en douleur: figures du passé, figures d'aujourd' hui en Grèce

5.Bojan ZIKIC (Department of Ethnology and Anthropology, Faculty of Philosophy, University of Belgrade), Gestures studies in Serbian Anthropology: Developing Method and Enveloping Context

6.Ovidiu PECICAN (Faculty of European Studies, University „Babeş-Bolyai", Cluj-Napoca), The young postcommunist historiography from Romania: The Historical School of Cluj. Its methdological dimension

7.Ligia LIVADĂ-CADESCHI (Faculté des Sciences Politiques, Université de Bucarest/ Institut des Études Sud-Est Européennes, Académie Roumaine)

Un Être ambigu. Le Pauvre dans les documents historiques roumains

8.Nicolae MIHAI (Centre d'Études sur la Société traditionnelle, Craiova), Imaginer et préparer sa mort en Europe Orientale. Étude de cas sur les testaments d'Olténie (XVIIIe-XIXe siècles)

9.Delia ILIE (Faculté de Sociologie et Psychologie, Université de l'Ouest, Timişoara), Les archétypes de l'habitation dans l'imaginaire roumain

10.Laura JIGA (Romanian Academy, The Institute of Ethnography and Folklore "C. Brailoiu"), At the border between orality and writing. Olographic documents written by peasants sheltered in archives of folklore

11.Constantin MIHAI (Centre d'Études sur la Société traditionnelle, Craiova), Mircea Eliade: le sacré et ses représentations. Une perspective de l'antropologie symbolique

12.Levente SZABO (University „Babeş-Bolyai", Cluj-Napoca, Department of Hungarian Literature), Franz Liszt's book on the Roma Character of the Hungarian Music and Mid-Nineteenth Century. Representations of Hungarianess

"Objective" perception and cultural prejudice

Moderatori:

Cristiana Teodorescu (Université de Craiova), Lucia. Ofrim (University of Bucharest)

1.Elena BĂRBULESCU (Transylvanian Museum of Ethnography, Cluj-Napoca), The birth and its tabuus in Transylvanian rural comunities

2.Camelia BURGHELE (Musée d'Art et de l'Histoire, Zalău), Notes pour une anthropologie de la santé

3.Simion CÂLȚIA (Faculté d'Histoire, Université de Bucarest), Ruralité et fausse ruralité dans les récits des voyageurs étrangers dans les Pays Roumains (XVIIe- XVIIIe siècles)

4.Laurențiu VLAD (Faculté des Sciences Politiques, Université de Bucarest/ Institut des Études Sud-Est Européennes, Académie Roumaine), À la recherche de la Belgique Orientale. Quelques notes sur l'histoire d'un stéréotype

5.Pierre POMMIER (Université Michel de Montaigne, Bordeaux II), Gorrée: l'anthropologie visuelle en tant que méthode objective de recherche

6.Atalia ŞTEFĂNESCU (West University of Timişoara, Faculty of Sociology and Psychology, Department of Sociology-Anthropology), Anthropology of religions in Romania. Present stage and perspectives

7.António Eduardo MENDONÇA (Centro Sovieticos e Pos Sovieticos, Lisabona), Anthropological research in Post-communist countries: from 'transition' to 'integration'

8.Ion MILITARU (Institut de Recherches Socio-Humaines "C.S.Nicolăescu-Plopşor", Académie Roumaine, Craiova), Anthropologie et métaphysique de la liberté dans l'Europe de Sud-Est

9.Lucia OFRIM (Faculty of Letters, University of Bucharest), An Anthropological Approach to Emotion.

10.Ljupko S. RISTESKI (Department of Ethnology, Faculty of Natural Sciences and Mathematics, University "Sts. Cyril and Methodius" Skopje), Cultural Topografy of the Human Body in the Folk Culture of Macedonians.

11.Cristiana-Nicola TEODORESCU (Faculté des Lettres, Université de Craiova), Usages familiaux de la télévision et des autres médias en Roumanie et au Québec-perspectives comparatives.

Redacția: Director - Mihai FIFOR ● Redactor şef: Nicolae MIHAI ● Redactori: Constantin MIHAI, Sebastian CORNEANU, Minodora MELCIOIU, Magda BRATU ● Tehnoredactare: Marian NICOLAE ● DTP: Antipa CROITORU

CENTRUL CREAȚIEI POPULARE DOLJ - Strada Alexandru Macedonski, nr. 28, 1100 Craiova Tel/fax: 0040 51 124844, 0040 51 123053. E-mail: ccpdolj@yahoo.com